

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES

ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Τίτλος: Φόβος και Ρητορική στο έργο του T. Hobbes

(Υπότιτλος: Προσωποποίηση και Πιθανότητες, από τον Κικέρωνα στον Hobbes)

Σπύρος Τσιρίγκας

Η διδακτορική διατριβή υλοποιήθηκε με υποτροφία του ΙΚΥ η οποία χρηματοδοτήθηκε από την Πράξη «ΕΝΙΣΧΥΣΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΥ ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΟΥ ΔΥΝΑΜΙΚΟΥ ΜΕΣΩ ΤΗΣ ΥΛΟΠΟΙΗΣΗΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ» από πόρους του ΕΠ «Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση», 2014-2020



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



*Αφιερώνω αυτή τη διατριβή στους γονείς μου,
οι οποίοι έφυγαν νωρίς*

Τίτλος: Φόβος και Ρητορική στο έργο του T. Hobbes

(Υπότιτλος: Προσωποποίηση και Πιθανότητες από τον Κικέρωνα στον Hobbes)

Τριμελής Επιτροπή

**Γιώργος Φουρτούνης Αναπληρωτής Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου
(Επιβλέπων)**

Γρηγόρης Ανανιάδης Αναπληρωτής Καθηγητής, Παντείου Πανεπιστημίου

Στέφανος Δημητρίου Καθηγητής, Παντείου Πανεπιστημίου

Πίνακας περιεχομένων

Ευχαριστίες	5
Περίληψη – Λέξεις Κλειδιά	6
Σύμβολα	8
Πρόλογος	9
Ενότητα I	28
Κεφάλαιο Πρώτο: Υπάρχει καθιερωμένο μοτίβο ανάγνωσης του Machiavelli;	28
Κεφάλαιο Δεύτερο: Η προέλευση της φράσης <i>verità effettuale della cosa</i>	36
Κεφάλαιο Τρίτο: Το καθιερωμένο μοτίβο ερμηνείας του Machiavelli	42
Ενότητα II	49
Κεφάλαιο Πρώτο: Το Έργο της Ρητορικής	49
Κεφάλαιο Δεύτερο: Περί Ευλικρίνειας	72
Ενότητα III	87
Κεφάλαιο Πρώτο: Προσωποποίηση – η γκάμα των ρόλων	87
Κεφάλαιο Δεύτερο: Το Δράμα του Λορέντζο Βάλλα	113
Ενότητα IV	133
Κεφάλαιο Πρώτο: Τα Λόγια μας δεν είναι Νοηματικά Αυτοτελή	133
Κεφάλαιο Δεύτερο: Η προσωποποίηση και η εύρεση των Φωτογραφικών Ορισμών	149
Κεφάλαιο Τρίτο: Η προσωποποίηση και το ρητορικό σχήμα της <i>significatio</i>	168
Κεφάλαιο Τέταρτο: Πρωτοτυπεί ο Machiavelli όταν ψέγει την αφηρημένη φιλοσοφία;	183
Ενότητα V	195
Κεφάλαιο Πρώτο: Προσωποποίηση και Ανθρώπινη Φύση	195
Κεφάλαιο Δεύτερο: Το τρίκ της διπλής παραδιαστολής	219
Ενότητα VI	247
Κεφάλαιο Πρώτο: Η έφοδος του Edward Dacres	247
Κεφάλαιο Δεύτερο: Το Βιβλίο του Νεκρού Βασιλιά	266
Κεφάλαιο Τρίτο: Μία στρατιά υποκριτών	276
Κεφάλαιο Τέταρτο: Εικονοκλάστης	298
Κεφάλαιο Πέμπτο: Η Αντεπίθεση του Thomas Hobbes	314
Επίλογος	347
Βιβλιογραφία	365

Ευχαριστίες

Θα ήθελα να ευχαριστήσω τον Γιώργο Φουρτούνη που ανέλαβε να με επιβλέψει στην παρούσα διατριβή. Ο Γιώργος, απ' όταν ήμουν προπτυχιακός φοιτητής, ήταν ένας εξαιρετικός καθηγητής, υπομονετικός και, κυρίως, μεταδοτικός. Συνδύαζε, στο μάθημα, χιούμορ και σοβαρότητα και μας έκανε όλους να αγαπήσουμε το μάθημα του. Τον ευχαριστώ πολύ για τις εποικοδομητικές μας συζητήσεις και για το ότι ήταν στο πλάι μου, όταν κόντεψα να πάθω νευρικό κλονισμό απ' το άγχος.

Ευχαριστώ, επίσης, τον καθηγητή Στέφανο Δημητρίου που μου έκανε την τιμή να με υποστηρίξει στην παρούσα διατριβή.

Ευχαριστώ τον Γρηγόρη Ανανιάδη, για όλα. Εκφράζω τη λύπη μου για το ότι αυτός ο άνθρωπος συνταξιοδοτήθηκε από το Πάντειο. Προς τιμήν του θα πω μόνο ετούτο: *ότι είναι ένας από τους πιο διαλογικούς ανθρώπους που ξέρω.*

Θα ήθελα να ευχαριστήσω και τον καθηγητή Γιώργο Φαράκλα, ο οποίος με γλύτωσε από το να διαπράξω ένα σοβαρό μεταφραστικό λάθος.

Ευχαριστώ, επίσης, τη Βίκυ Ιακώβου για τις πολύ ενδιαφέρουσες κριτικές επισημάνσεις της, τις οποίες δεν θα παραλείψω να λάβω υπόψιν μου.

Τέλος, ευχαριστώ τον Παντελή Μπασάκο που μ' έφερε σ' επαφή με τη ρητορική τέχνη και, κατά συνέπεια, μ' έκανε να σκεφτώ ότι είναι μία τέχνη ακόμα επίκαιρη – ίσως, μάλιστα, να είναι πιο επίκαιρη από ποτέ. Αρκετές από τις σκέψεις που εδώ παρατίθενται έχουν προκύψει από διαλόγους (δημόσιους, αλλά και νοερούς) που έχω κάνει με τον Μπασάκο.

Θα ήθελα να ευχαριστήσω, επίσης τις θείες μου: Δήμητρα Βρυώνη και Μαρία Ριμπά, καθώς και τους θείους μου Ηλία, Σταύρο και Μπάμπη Ριμπά, Ντίνο Βρυώνη (ναι, έχω μεγάλο σόι), τον Θοδωρή Βρυώνη αλλά και τον θείο μου, Αποστόλη Τσιρίγκα. Ευχαριστώ θερμά και τον Γιώργο Καλαμαντή. Όλοι αυτοί με στήριξαν σε καταστάσεις τις οποίες κάποιος θα τολμούσε να χαρακτηρίσει εξαιρετικά δύσκολες.

Θα ήθελα να ευχαριστήσω τη Μαριάνθη Σιδερή, την οποία αγαπώ πολύ. Ευχαριστώ και την Ερατώ.

Θα ήθελα, τέλος, να ευχαριστήσω μία παρέα σπουδαίων υποκριτών: τους Άγγελο Μόσχο, Γιώργο Παρασκευόπουλο και Λεωνίδα Μουστάκα. Πρόκειται για παρέα υποκριτών που μ' έχει γλυτώσει από πολλές κακοτοπιές – γιατί όταν ένας από εμάς είναι εξοργισμένος με τον Χ άνθρωπο και δεν μπορεί να σκεφτεί ψύχραιμα, οι υπόλοιποι παίζουμε την υπεράσπιση του Χ. Είμαι ιδιαίτερα τυχερός που έχω τόσο έξυπνους και καλούς φίλους.

Τέλος, ευχαριστώ την αγαπημένη μου Νικολέττα Βασιλείου, η οποία μου στάθηκε κι αυτή σε καταστάσεις δύσκολες. Η Νικολέττα έχει όλες τις προδιαγραφές (τόσο από άποψη ήθους, όσο και από άποψη διάνοιας) να γίνει στο μέλλον μία *ιδανική ρήτορας*. Αρκεί να πιστεύει στον εαυτό της – εγώ σίγουρα πιστεύω σ' αυτήν.

Περίληψη – Λέξεις Κλειδιά

Λέξεις κλειδιά: Machiavelli, Hobbes, ρητορική, Valla, Wilson, inventio, ψέμα, προσωποποίηση, πιθανότητες

Περίληψη: Στην παρούσα εργασία, προσπαθώ να παρουσιάσω όσο πιο απλά μπορώ την ερευνητική αξία της ρητορικής τέχνης που δίδασκαν οι Λατίνοι ρήτορες της Ρωμαϊκής αρχαιότητας, αλλά και οι ουμανιστές επίγονοι τους κατά τον 16^ο και 17^ο αιώνα. Μου φαίνεται ότι πρόκειται για μία τέχνη η οποία είναι ακόμα και σήμερα πολύ επίκαιρη και, θα έλεγα ότι πρόκειται για μία τέχνη που επισημαίνει ότι ο έντιμος πολίτης, δηλαδή αυτός ο οποίος δεν γνωρίζει πως να λέει ψέματα, πως να λειπαίνει τον λόγο του, πως μπορεί να χρησιμοποιήσει ορισμένους τρόπους και ορισμένα σχήματα του λόγου προκειμένου να κάνει τους άλλους να θυμώσουν, να μισήσουν, να γελάσουν ή και να τους κάνει να ντραπούν, είναι και ο πιο επικίνδυνος πολίτης. Υπό την έννοια ότι ο οποιοσδήποτε εύγλωττος άνθρωπος θα είναι πάντα σε θέση να τον βάλει να δει τα πράγματα μονάχα από μία οπτική γωνία. Και αυτό, μου φαίνεται επικίνδυνο. Γι' αυτόν τον κίνδυνο θέλησα να μιλήσω, σ' αυτή τη διατριβή. Στη διατριβή αυτή, εξετάζω επίσης τα έργα των Niccolò Machiavelli και Thomas Hobbes κατ' αντιπαραβολή με τα ρητορικά εγχειρίδια που γνωρίζουμε ότι οι δύο αυτοί στοχαστές διάβαζαν – δηλαδή,

εξετάζω αυτά τα έργα κατ' αντιπαραβολή με τα ρητορικά εγχειρίδια του Κικέρωνα, του αγνώστου συγγραφέα του *Ad Herennium* και του ρήτορα Κοϊντιλιανού. Νομίζω ότι θα πάρουμε μία εντελώς διαφορετική εικόνα του Machiavelli και του Hobbes αν δούμε αυτά τα έργα τους ως προϊόντα μίας εποχής παλιάς και ξεχασμένης – μίας εποχής κατά την οποία έρευνα χωρίς ρητορική τέχνη, ήταν ίσως πράγμα αδιανόητο.

Key words: Machiavelli, Hobbes, rhetoric, Valla, Wilson, invention, personification, probability

Summary: In this dissertation, I try to present as simply as I can the research value of the art of rhetoric, taught by the Latin orators of Roman antiquity, and also by their humanist descendants during the 16th and 17th centuries. It seems probable to me that it is an art that is still very relevant today and, I would argue that whoever deals with rhetoric, also deals with an art that teaches that the most honest citizen, namely, the citizen who does not know how to lie and how to bear the persons of others, the citizen who does not know how to willingly soften his speech and how to use certain tropes and figures of speech in order to make others feel angry, or hateful, or ashamed, is also the most dangerous citizen. Dangerous, in the sense that any eloquent orator will always be able to make him see things from only one point of view. In this dissertation, I also try to examine comparatively the works of Niccolo Machiavelli and Thomas Hobbes, with the rhetorical textbooks of Cicero, Quintilian and with the rhetorical treatise *Rhetorica Ad Herennium*; because we know that these two thinkers had read these textbooks and, I think that we will get a very different image of the works of Machiavelli and Hobbes if we view them as products of their era; namely, as products of an era long forgotten, of an era in which research without rhetoric would be, perhaps, an unthinkable thing.

Σύμβολα

Το μόνο πράγμα που θέλω να διευκρινίσω, εδώ, είναι ότι ελάχιστες φορές έχω χρησιμοποιήσει μερικά σύμβολα για να κάνω οικονομία λόγου. Το σύμβολο $\neq$ σημαίνει, απλώς, ότι δύο πράγματα είναι αλληλοαναιρούμενα. Το σύμβολο $\subset$ σημαίνει, απλώς, ότι ένα σύνολο υπάγεται σ' ένα άλλο σύνολο. Δύο με τρεις φορές θα τα βρει, αυτά, ο αναγνώστης στη διατριβή μου – επομένως ας μην πονοκεφαλιάζει. Τέλος, μερικές φορές, για να μην επαναλαμβάνω συνέχεια την ίδια φράση, χρησιμοποιώ το σύμβολο $:=$ και μετά βάζω μία μεταβλητή, για να δείξω στον αναγνώστη ότι, όπου βλέπει αυτή τη μεταβλητή, θα πρέπει να σκέφτεται τη φράση προς την οποία η μεταβλητή ταυτίζεται. Έτσι, για παράδειγμα, αν γράψω *ότι η Άννα κάνει ποδήλατο* ($:=p$), όταν μετά ο αναγνώστης με δει να αναφέρομαι στη φράση p , θα ξέρει ότι αναφέρομαι στη φράση *η Άννα κάνει ποδήλατο*. Αυτά είναι όλα και έχετε την υπόσχεση μου ότι δεν θα με δείτε να γράφω συχνά, έτσι.

Πρόλογος

Στην παρούσα διατριβή άλλον στόχο δεν έχω, στην πραγματικότητα, από το να δείξω στους αναγνώστες μου πώς και γιατί είναι απαραίτητο να μάθουν πώς να είναι σπουδαίοι υποκριτές. Δυστυχώς, στον χώρο του ψεύδους είμαι σχετικά καινούριος (αν και θα μπορούσα να λέω ψέματα, ως προς αυτό) και, συνεπώς, δεν έχω σε καμία περίπτωση την ψευδαίσθηση ότι είμαι ο πιο ικανός δάσκαλος αυτής της πρακτικής. Ωστόσο, την όποια περιορισμένη υποκριτική μου δεινότητα θα ήθελα να τη μεταλαμπαδεύσω, μέσω αυτής της εργασίας, στους αναγνώστες μου, έτσι ώστε αυτοί να μάθουν:

1. Πώς να υποκρίνονται ότι είναι τα θύματα μίας επονείδιστης ενέργειας, προκειμένου να διεκδικήσουν κάποια αποζημίωση από εκείνον τον άνθρωπο ή από εκείνους τους ανθρώπους, οι οποίοι θα έχουν υποδειχθεί ως θύτες της ενέργειας αυτής.
2. Πώς να υποκρίνονται ότι συμβαίνει το αντίστροφο: δηλαδή, ότι οι άνθρωποι οι οποίοι είναι, πιθανότατα, όντως τα θύματα μίας επονείδιστης ενέργειας, *απλώς υποκρίνονται ότι είναι θύματα της ενέργειας αυτής* (η διπλή αυτή μπλόφα θα ονομαστεί, στην ενότητα IV, διπλή παραδιαστολή), έτσι ώστε να υπονομεύσουν τη μαρτυρία των θυμάτων αυτών.
3. Πώς να υποκρίνονται ότι *υφίσταται* μία αμετάβλητη ανθρώπινη φύση, προκειμένου να δείξουν ότι η φύση αυτή έχει σχέση με τα ποιητικά αίτια μίας επονείδιστης ενέργειας.
4. Πώς να αποδίδουν επονείδιστες ή κακές αξιώσεις σε ανθρώπους ενάρετους.
5. Πώς να αποδίδουν ενάρετες αξιώσεις σε ανθρώπους οι οποίοι είναι, πιθανότατα, επονείδιστοι.
6. Πώς να αποδίδουν ασυνείδητες ανάγκες σε ανθρώπους, προκειμένου να τους καταλογίσουν ευθύνες ή και να αποδίδουν, οι ίδιοι, ασυνείδητες ανάγκες στον εαυτό τους προκειμένου να αποποιηθούν τις δικές τους ευθύνες.
7. Πώς να υποκρίνονται ότι οι λέξεις απεικονίζουν τα πράγματα μονοσήμαντα (δηλαδή, με έναν και μοναδικό τρόπο), προκειμένου να καταλογίζουν άδικα ευθύνες σε άλλους.

8. Πώς να μιλούν υπαινικτικά, έτσι ώστε να ντροπιάζουν ή να μπερδεύουν τους ακροατές ή τους αναγνώστες τους ή έτσι ώστε να μην μπορεί ο αναγνώστης τους να τους ασκήσει κριτικό έλεγχο (το σχήμα αυτό ονομαζόταν, κάποτε, *significatio* ή *emphasis*)
9. Πώς να χρησιμοποιούν την *persona*, δηλαδή τον ρόλο ενός στοχαστή του παρελθόντος προκειμένου να φοβίσουν, να συγκινήσουν ή/και να ντροπιάσουν τους συμπολίτες τους, ή ακόμα και να τους κάνουν να γελάσουν, ή να τους ενθουσιάσουν, ή/και να τους κάνουν να θυμώσουν. Σήμερα, παρατηρούμε ότι στοχαστές όπως είναι ο Hobbes, ο Marx, ο Nietzsche, ο Freud, ο Schmitt, ο Weber, ο Ernesto Laclau, καθώς και ψυχαναλυτές όπως είναι ο Jacques Lacan, μας δίδαξαν πολύτιμα πράγματα, κατά τον 19^ο και κατά τον 20^ο αιώνα και, προφανώς, εγώ είμαι ο τελευταίος άνθρωπος που θα αρνηθεί ότι σ' αυτές μας τις παρατηρήσεις έχουμε άδικο. Ναι αλλά, ακριβώς επειδή θαυμάζουμε και αναγνωρίζουμε την αξία αυτών των πολύ σημαντικών στοχαστών, έχουν δημιουργηθεί και πολλά κινήματα που θέτουν τα κείμενα τους ως σημεία αναφοράς. Συνεπώς, νομίζω ότι οι συμπολίτες μου θα πρέπει να ξέρουν πως πάντα δύνανται (με την τυπική έννοια του όρου, δηλ. έχουν τη δυνατότητα) να υποδυθούν τον ρόλο αυτών των στοχαστών και να τους χρεώνουν τις προσωπικές τους αξιώσεις προκειμένου να χειραγωγήσουν ή/και να δημιουργήσουν, σε κάθε κίνημα, σχέσεις ετεροδοξίας ή ομοδοξίας. Τέλος, ο αναγνώστης μου θα ήθελα να γνωρίζει:
10. Πώς να υποκρίνεται κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να φαίνεται στους ακροατές του ότι δεν μιλά ο ίδιος, αλλά η πραγματικότητα, ή μια ολόκληρη εποχή ή μια ολόκληρη χώρα ή μια ολόκληρη επιστημονική παράδοση. Έτσι ώστε να μην χρειάζεται να αναλάβει μετά, ο ίδιος, τις ευθύνες των λεγομένων του.

Μου φαίνεται, για να συνοψίσω, ότι ίσως θα ήταν καλό να γνωρίζουμε πως να μπαίνουμε στο εργαστήριο του ψεύδους και να κατασκευάζουμε διάφορες μάσκες, προκειμένου να αντιλαμβανόμαστε με ποιους τρόπους και με ποια σχήματα του λόγου είμαστε ικανοί να μειώσουμε την κριτική εγρήγορση των άλλων. Δηλαδή, θα πρέπει να είμαστε σε θέση να διακρίνουμε πως μπορούμε να ντροπιάσουμε ο ένας τον άλλον, να φοβίσουμε ο ένας τον άλλον, να κάνουμε ανθρώπους να μισήσουν άλλους ανθρώπους, να ενώσουμε άλλους ανθρώπους, και ούτω καθεξής. Ας διευκρινίσω, εδώ, ότι σε περίπτωση που ο αναγνώστης μου αρνηθεί να δεχτεί τη διδασκαλία αυτή (από

εμένα ή, από όποιον άλλο αξιώνει, σήμερα, να την παρουσιάσει) θα είμαι διατεθειμένος ή και ικανός να του αποδίδω, εφεξής, την κατηγορία ότι είναι παιδί του Thomas Hobbes. Πράγματι, τα ρητορικά “κόλπα” που εδώ προτίθεται να αναδείξω, θα τα αναδείξω επιχειρώντας παράλληλα να παρουσιάσω τον τρόπο με τον οποίο λειτουργούσε, κατά την εκτίμηση μου, κάποτε ένα παλιό εργαστήρι – το εργαστήρι των ουμανιστικών σπουδών, ένα εργαστήρι που ο Hobbes κατέστρεψε ή βοήθησε στο να καταστραφεί. Πρόκειται για εργαστήρι που παίρνει τα πάνω του στην Ιταλία, όπως θα δούμε, ήδη από τον 15^ο αιώνα και, κατά τον 16^ο αιώνα, οι Έρασμος, Colet και More το μεταφέρουν στην Αγγλία – για να το καταστρέψουν, εν τέλει, ο Hobbes και διάφοροι άλλοι φιλομοναρχικοί στοχαστές, κατά τον 17^ο αιώνα.

Αντιλαμβάνομαι, βέβαια, ο αναγνώστης μπορεί να μου φέρει δύο ενστάσεις: μια πρακτική και μια ιστορική. Η πρακτική ένσταση θα είχε, φαντάζομαι, ως εξής: αν το εργαστήρι δίδασκε στους ουμανιστές όλα τα παραπάνω, μήπως είναι πράγμα καλό το ότι καταστράφηκε; Ομολογώ ότι αυτό το έχω κι εγώ σκεφτεί: αλλά τη σκέψη αυτή την έχω, τελικά, απορρίψει. Γιατί μου φαίνεται ότι, όταν δεν ξέρεις πως να λες ψέματα, τότε καταλήγεις να είσαι εξαιρετικά ευάλωτος στο ψεύδος και *εξαιρετικά* επικίνδυνος – επειδή, όπως θα επιχειρήσω να δείξω, ένας οποιοσδήποτε εύλωτος άνθρωπος θα είναι πάντα ικανός να σε βάλει να δεις τα πράγματα από την δική του οπτική γωνία (κι αυτό μπορεί να μην το κάνει, όπως θα δούμε, συνειδητά) κι έπειτα να σε χρησιμοποιήσει, ως άλλο όπλο, ενάντια σε διάφορους ανθρώπους οι οποίοι θα μπορούσαν υπό άλλες συνθήκες να είναι ομόδοξοι σου. Απεναντίας, όταν έχεις μάθει να λες ψέματα, έχεις μάθει και να πιθανολογείς, δηλ. να μην βλέπεις καμία περιγραφή του κόσμου ως αυτονόητη ή βέβαιη. Πολύς λόγος για την ερευνητική αξία της υποκριτικής ή/και του μύθου θα γίνει στις ενότητες II-IV της παρούσας διατριβής.

Η ιστορική ένσταση: όλα αυτά, αποκλείεται να τα διδάσκονταν οι ουμανιστές ήδη από τον 15^ο αιώνα. Όλοι γνωρίζουμε, σήμερα, ότι ο Machiavelli είναι ο πρώτος που δίδαξε, στην εποχή του, ότι οι άνθρωποι θα πρέπει να γνωρίζουν πως να λένε ψέματα και ο Machiavelli έζησε κατά τον 16^ο αιώνα. Μέχρι τότε, η εποχή του Machiavelli πίστευε σε μία απόλυτη τάξη και σε μία απόλυτη αλήθεια. Αυτή είναι μια άποψη που την έχουν εκφράσει πολλοί ιστορικοί της φιλοσοφίας, κατά τον 20^ο αιώνα και εξακολουθεί να διαγωνίζεται σε πολλές ακαδημαϊκές αίθουσες, χωρίς αντίλογο. Για παράδειγμα, ο Ernst Cassirer έχει επισημάνει ότι:

[...] σήμερα, είμαστε σκεπτικοί σε ό,τι αφορά απόλυτες αλήθειες και απόλυτες αξίες. Αλλά αυτή δεν ήταν η προσέγγιση του Μακιαβέλλι, ούτε η προσέγγιση της Αναγέννησης. Οι καλλιτέχνες, οι επιστήμονες και οι φιλόσοφοι της Αναγέννησης δεν ήταν μαθημένοι στον δικό μας ιστορικό σχετικισμό – ακόμα πίστευαν σε μία απόλυτη ομορφιά και σε μία απόλυτη αλήθεια.¹

Ο Isaiah Berlin επισημαίνει, επιπλέον, ότι:

Είναι, αναμφίβολα, εκπληκτικό το ότι συναντάμε έναν στοχαστή τόσο απελευθερωμένο από αυτές τις θεωρητικές υποθέσεις που έχουμε διδαχθεί ότι ήταν διαδεδομένες στην εποχή του [...] δεν υπάρχει [στο έργο του Μακιαβέλλι] ίχνος Πλατωνικής ή Αριστοτελικής τελεολογίας, καμία αναφορά σε κάποια τέλεια τάξη, σε καμία πραγματεία που τοποθετεί τη φύση του ανθρώπου στην μεγάλη αλυσίδα της ύπαρξης – και, με αυτά ακριβώς τα ζητήματα, οι Αναγεννησιακοί στοχαστές απασχολούσαν τη σκέψη τους εις βάθος[...]²

Οι παραπάνω στοχαστές συμφωνούν ως προς το ότι ο Machiavelli απομακρύνεται από τις θεωρίες της εποχής του. Και δεν είναι οι μόνοι. Και ο L. Strauss, θεωρεί, για παράδειγμα, ότι ο Machiavelli πίστευε στην αλήθεια μιας αμετάβλητης και ιδιαίτερα ιδιοτελούς ανθρώπινης φύσης.³ Και ο Axel Honneth συμφωνεί μ' αυτήν την άποψη και, επιπλέον, παρατηρεί ότι ο «Machiavelli απομακρύνθηκε οριστικά και ξαφνικά από την παραδοσιακή φιλοσοφική ανθρωπολογία, εισάγοντας μια έννοια ανθρώπινων όντων τα οποία είναι εγωκεντρικά και νοιάζονται μόνο για το δικό τους όφελος».⁴ Άλλοι στοχαστές, όπως ο Antonio Gramsci, θεωρούν ότι ο Machiavelli πρωτοτυπεί υπό μία άλλη έννοια: υπό την έννοια ότι απομακρύνεται από την θρησκευτική ιδεολογία της εποχής του και προσπαθεί να φιλοτεχνήσει μία πολιτική φιλοσοφία της πράξης.⁵

¹Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, Yale University Press, Νιού Χέιβεν, 1946, σ. 125

²Isaiah Berlin, *Against the Current – Essays in the History of Ideas*, επιμ. Henry Hardy, The Viking Press, Νέα Υόρκη, 1980, σσ. 36-37

³Leo Strauss: *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Ιλλινόις, 1958, σ. 18.

⁴Axel Honneth: *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, μτφρ. Joel Anderson, MIT Press, Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη, 1995, σ. 8

⁵Antonio Gramsci: *Selections from the Prison Notebooks*, μτφρ. Q. Hoare και G. Smith, International Publishers, Νέα Υόρκη, σ. 136

Σε μία σχετικά πρόσφατη εισήγηση του στο Πάντειο πανεπιστήμιο, η οποία έφερε τον τίτλο *Verità effettuale della cosa* ο φιλόσοφος Étienne Balibar διαβεβαίωσε τους ακροατές του ότι, η φράση που κινητοποιεί, εδώ κι έναν αιώνα, την άποψη ότι ο Machiavelli απομακρύνεται από τις θεωρίες της εποχής του, μπορεί να βρεθεί στο XV κεφάλαιο του Ηγεμόνα. Πρόκειται για τη φράση που χρησιμοποιεί, ο Machiavelli, όταν μας εισάγει στο εν λόγω κεφάλαιο, γράφοντας ότι:

mi è parso più conveniente andare dreto alla verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa⁶

Το απόσπασμα αυτό θα μπορούσε να μεταφραστεί ως εξής:

μου φαίνεται πιο βολικό να φτάσω άμεσα στην τελεσφόρα αλήθεια του πράγματος παρά σε μία φανταστική σύλληψη του.⁷

Έχοντας αναφερθεί στη φράση αυτή, ο Balibar τόνισε ότι «δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η σημασία της διατύπωσης που συζητούμε εξαρτάται από μια μεγάλη αντίθεση που οικοδομείται πάνω στους όρους «αλήθεια» και «φαντασία». Η αλήθεια του πράγματος και η φαντασία του είναι σαφώς δύο ενάντια, έτσι ώστε η αξία του ενός όρου να εξαρτάται από αυτή του άλλου. Εφόσον η αξία του όρου «αλήθεια» μας προβληματίζει, μπορούμε να ευελπιστούμε ότι θα γίνει σαφέστερη αν κατανοήσουμε, κατ' αντιδιαστολή, τη «φαντασία».⁸ Επειδή η αντιπαραβολή αυτή φαίνεται να έχει, σύμφωνα με τον Balibar, κινητοποιήσει πολλές και σημαντικές ερμηνείες των έργων του Machiavelli, ο Balibar μας συνιστά να κάνουμε το εξής:

Θα ήταν σκόπιμο να στραφεί κανείς σε μια όσο το δυνατόν πιο ακριβή και λεπτολόγο φιλολογική ανάλυση της διατύπωσης του Machiavelli, ώστε με τη

⁶ Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, Einaudi, 2013, Torino, σ. 109

⁷ Μεταφράζω τον όρο *effettuale* ως τελεσφόρα επειδή, σε αντίθεση με την ευρύτατα διαδεδομένη άποψη ότι ο Machiavelli πρωτοτυπεί ως προς ετούτη την αντιπαραβολή (δηλ. ως προς την αντιπαραβολή μίας πραγματικής αλήθειας και μίας φανταστικής σύλληψης του πράγματος) θα προσπαθήσω να δείξω ότι ο συγγραφέας μας δανείζεται αυτήν την αντιπαραβολή από το IX κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου της ρητορικής πραγματείας *Rhetorica Ad Herennium*. Στο κεφάλαιο απ' όπου δανείζεται ο Machiavelli την αντιπαραβολή του, ο συγγραφέας του *Ad Herennium* μας διδάσκει πως να επιτύχουμε (*facere*) μία καλή ρητορική *narratio* (δηλ. αφήγηση) του πράγματος. Και, ο όρος *facere* μεταφράζεται στα ελληνικά ως «να επιτύχω». Ακολουθώντας τη συμβουλή του Γρηγόρη Ανανιάδη, μεταφράζω λοιπόν τον όρο *effettuale* ως «τελεσφόρα» επειδή αυτός ο προσδιορισμός δηλώνει επίτευξη, τέλεση, πράξη – και, ως εκ τούτου, μας βοηθά να μη χάσουμε τα ίχνη του απαρεμφάτου *facere* και, κατ' επέκταση, να μη χάσουμε τα ίχνη του *Ad Herennium*.

⁸ Βλ. Etienne Balibar: *Verità effettuale della cosa*, στο, Ο Μακιαβέλλι μετά τον Μακιαβέλλι, επιμ. Χ. Αυλάμη, Β. Ιακώβου, Σ. Σιαμανδούρας, Γ. Φαράκλας, *angelus novus*, Αθήνα, 2022, σ. 31.

βοήθεια της να στοιχειοθετηθεί μία καλύτερη προβληματοποίηση του ζητήματος. Μία τέτοια φιλολογική ανάλυση την αφορούν συνάμα οι σημασιολογικές ιδιότητες της επίμαχης διατύπωσης: το λεξιλόγιο, η σύνταξη, ίσως και η ρητορική της [...]⁹

Απέναντι σ' αυτή τη θεωρητική πρόκληση προτίθεμαι να δηλώσω (με ταπεινότητα, καθώς δεν είμαι σε καμία περίπτωση ικανός φιλόλογος, ούτε και ο πιο λεπτολόγος άνθρωπος στον κόσμο)¹⁰ το εξής: βρήκα και προτίθεμαι να εκθέσω, στην πρώτη ενότητα της παρούσας μελέτης, ακριβώς εκείνο το βιβλίο απ' όπου *δανείστηκε* ο Machiavelli την αντίθεση μεταξύ τελεσφόρας και φανταστικής αλήθειας του πράγματος. Θα προσπαθήσω να δείξω, δηλαδή, ότι δεν πρόκειται καν για δική του αντίθεση: και, ως εκ τούτου, μου φαίνεται ότι ίσως ήρθε η ώρα να μιλήσουμε περισσότερο για τον δανειστή, παρά για τον δανειολήπτη αυτής της φράσης – επειδή ο δανειστής έμεινε ήδη για καιρό στην αφάνεια και, μάλλον του χρωστάμε τον τόκο για όσα δάνεισε τόσο στον Machiavelli, όσο και σε εμάς, τους αναγνώστες του Machiavelli. Συνεπώς, αν σ' ένα πράγμα πρωτοτυπεί, ενδεχομένως, ετούτη η μελέτη αυτό είναι το εξής: δίνει μία πρώτη απάντηση σ' έναν γρίφο που έχει απασχολήσει, για καιρό, τη διεθνή βιβλιογραφία. Ο Balibar δεν έχει, εν προκειμένω, άδικο όταν λέει ότι η επίμαχη φράση έχει απασχολήσει για καιρό όσους ασχολούνται με το έργο του Machiavelli – κι εγώ ο ίδιος δεν έχω διαβάσει ούτε μία μελέτη γύρω από τον Machiavelli η οποία δεν αναφέρεται ή/και δεν κινητοποιείται από τη φράση αυτή. Πιο συγκεκριμένα, τη διάκριση μεταξύ *verità effettuale della cosa* και *immaginazione di essa* θα δείξω ότι ο Machiavelli την έχει ξεσηκώσει από την 16^η ενότητα του πρώτου βιβλίου που περιλαμβάνεται στο ρητορικό εγχειρίδιο *Rhetorica Ad Herennium*. Ενδεχομένως, όλα τα υπόλοιπα πράγματα που θα γράψω εδώ να μην ενδιαφέρουν κανέναν.

Θα προσπαθήσω να τονίσω, πάντως, στην παρούσα διατριβή ότι η ανάδειξη αυτού του θεωρητικού δανείου δημιουργεί πολλά περαιτέρω ερευνητικά ερωτήματα και

⁹ Αυτ., σ. 30.

¹⁰ Αλλά γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο ακολούθησα τη συμβουλή του Γ. Ανανιάδη και ζήτησα τη βοήθεια του Θεόδωρου Παπαγγελή, καθηγητή λατινικών στο ΕΚΠΑ, προκειμένου να καταλάβω πως θα μπορούσαν να μεταφραστούν ορισμένα από τα αποσπάσματα που εδώ παρουσιάζονται από τα λατινικά στα ελληνικά. Ευχαριστώ πολύ, λοιπόν, τον κ. Παπαγγελή για την πολύτιμη βοήθεια του. Θα ήθελα να ευχαριστήσω και τον δάσκαλο λατινικών, αλλά και πολύ καλό μου φίλο. Λ. Μουστάκα ο οποίος με βοήθησε με πολλές από τις λατινικές μεταφράσεις των κειμένων που εδώ παρουσιάζονται.

ενδέχεται να από-νομιμοποιεί όλες τις απόψεις που εκτέθηκαν πιο πάνω, σε ό,τι αφορά το έργο του Machiavelli. Επειδή, αν αρχίσει να διαβάσει κανείς το *Ad Herennium*, αλλά και όλα τα υπόλοιπα ρητορικά εγχειρίδια τα οποία διάβαζε ο Machiavelli, θα βρει εκεί πολύ πιο ριζοσπαστικές απόψεις από αυτές που σήμερα αποδίδουμε, τόσο στον Machiavelli, όσο και στους συγκαιρινούς του. Κι έπειτα θ' αρχίσει, ο αναγνώστης, να αναρωτιέται: μισό λεπτό, αν οι συγκαιρινοί του Machiavelli διάβαζαν αυτά τα πράγματα, τότε πώς, εγώ, έχω πειστεί ότι ήταν θρησκευόμενοι άνθρωποι ή/και ότι πίστευαν σε απόλυτες αλήθειες (λ.χ., σε μία αμετάβλητη ανθρώπινη φύση ή στην τέλεια τάξη που συγκρότησε ένας παντοδύναμος θεός); Πράγματι, στις πέντε πρώτες ενότητες της παρούσας εργασίας προτίθεται να δείξω ότι:

1. ο Machiavelli δεν πίστευε, κατά πάσα πιθανότητα, σε καμία αμετάβλητη, ανθρώπινη φύση·
2. οι συγκαιρινοί του δεν πίστευαν, κατά πάσα πιθανότητα, σε καμία αμετάβλητη, ανθρώπινη φύση·
3. ούτε ο Machiavelli, ούτε οι συγκαιρινοί του πίστευαν ότι τα δόγματα της θρησκείας έχουν νόημα, αυτά καθ' εαυτά. Και δεν πίστευαν κάτι τέτοιο επειδή:
4. είχαν διδαχθεί ότι ο προφορικός και ο γραπτός λόγος, εν γένει, *δεν έχει κάποιο αυτοτελές νόημα*, δηλ. κάποιο νόημα ανεξάρτητο από τις περιστάσεις εκφοράς του·
5. αντιθέτως, είχαν μάθει να υποκρίνονται ότι πιστεύουν σ' όλα αυτά·
6. είχαν μάθει, επιπλέον, ότι θα είναι καλοί ερευνητές μονάχα αν γνωρίζουν πως να υιοθετούν, νοερώς, πολλές και πιθανές προοπτικές του κόσμου προκειμένου να μη γίνονται σκλάβοι (και, όντως, θα δούμε ότι αυτόν τον όρο χρησιμοποιούν) της μονοσήμαντης ερμηνείας ενός κειμένου ή μίας δήλωσης.

Με άλλα λόγια, θα επιχειρήσω, στις ενότητες I–V, να καταστήσω όσο πιο πιθανή μπορώ την άποψη ότι υπήρξε, κάποτε, ένα θεατρικό εργαστήρι το οποίο δίδασκε σε *όλους τους ρήτορες της εποχής του Machiavelli* (δηλ. σε όλους τους ανθρώπους που είχαν την οικονομική άνεση να σπουδάζουν σ' αυτό) πράγματα που εμάς μας τα δίδαν, κατά τον 20^ο αιώνα, στοχαστές όπως ο Ludwig Wittgenstein, ο John Austin, ο Roland Barthes και ο Erving Goffman. Παράλληλα, θα προσπαθήσω να δείξω ότι, οι ουμανιστές μας, είχαν διδαχθεί πώς να χρησιμοποιούν το ψεύδος προς ενάρετες κατευθύνσεις και, πρωτίστως, προς την κατεύθυνση της πιθανολογικής έρευνας. Ο όρος probability, τον οποίο χρησιμοποιούν σήμερα όσοι ασχολούνται με την

πιθανολογική έρευνα (οι στατιστικολόγοι, οι θεωρητικοί των παιγνίων και άλλοι), είναι της ρητορικής – από εκεί τον έχουν δανειστεί. Πρόκειται για έναν όρο ο οποίος βγαίνει από το λατινικό *probabilis* ο οποίος, με τη σειρά του, στα ρητορικά εγχειρίδια του Κικέρωνα μπορεί να αναφέρεται τόσο σε κάτι το υποθετικό ή το εύλογο, όσο και σε κάτι το πιθανό με την τρέχουσα έννοια του όρου. Στην παρούσα εργασία, χρησιμοποιώ συχνά τους όρους πιθανό, εύλογο ή και υποθετικό ως συνώνυμους, καθώς θεωρώ ότι *μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως συνώνυμοι*.¹¹ Πιθανό, μ' άλλα λόγια, αποκαλούμε ακόμα και σήμερα αυτό το οποίο είναι εύλογο, κοντινό προς την αλήθεια, πιστευτό ως έναν βαθμό ή ακόμα και πειστικό.

Εδώ θα μπορούσε, ωστόσο, ο αναγνώστης και πάλι να μου πει: μισό λεπτό, για ποια πιθανολογική έρευνα μιλάς; Οι ουμανιστές δεν διδάσκονταν, κατά βάση, γραμματική, ιστορία, ηθική φιλοσοφία, ποίηση και ρητορική;

Πράγματι, θα είχε δίκιο. Ο βασικός σκελετός ενός ουμανιστικού προγράμματος σπουδών ήταν ο εξής:

1. Οι σπουδαστές θα έπρεπε να γνωρίζουν καλή γραμματική. Να γνωρίζουν, δηλαδή, πώς να συνδυάζουν κατά τον προσήκοντα τρόπο τα ουσιαστικά, τους επιθετικούς προσδιορισμούς, τα ρήματα και, βέβαια, πώς να συνδυάζουν τα πρόσωπα της γραμματικής έτσι ώστε να γράφουν ή να μιλάνε μ' έναν πειστικό τρόπο.
2. Θα έπρεπε να γνωρίζουν από ηθική φιλοσοφία (κατά βάση, τα προτεινόμενα εγχειρίδια της ηθικής φιλοσοφίας ήταν τα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη και, κυρίως, το *De Officiis* του Κικέρωνα).¹²

¹¹ Στην ενότητα II θα γίνει πολύς λόγος για το πως ο όρος *probabilis* σημαίνει πιθανό (με την τρέχουσα έννοια του όρου) και, *παράλληλα*, σημαίνει εύλογο ή πιστευτό. Μου φαίνεται ότι, σήμερα, χρησιμοποιεί πολύς κόσμος τον όρο πιθανό χωρίς να είναι και πολύ βέβαιος για το νόημα που ο όρος αυτός έχει. Πιθανό, για τα ρητορικά εγχειρίδια τα οποία θα μας απασχολήσουν, είναι ένα πράγμα το οποίο δεν είναι βέβαιο, δεν έχει συμβεί ή δεν θα συμβεί κατ' ανάγκη, πιθανό είναι ένα πράγμα που φαίνεται εύλογο, αξιόπιστο ή πιστευτό *ως έναν βαθμό*. Στην ενότητα II θα προσπαθήσω να δείξω ότι, ακόμα και σήμερα οι στατιστικολόγοι χρησιμοποιούν τον όρο *probable* για να αναφερθούν, λίγο πολύ, σε κάτι το οποίο είναι ως έναν βαθμό εύλογο, μολονότι δεν θυμούνται ότι τα βασικά ποιοτικά χαρακτηριστικά της μεθόδου τους τα έχουν πάρει από τη ρητορική. Θα προσπαθήσω να δείξω, δηλαδή, ότι οι στατιστικολόγοι ασχολούνται μόνο με δηλώσεις οι οποίες τους φαίνονται πιστευτές ή εύλογες – δηλ. όταν λέει ένας στατιστικολόγος «θεωρώ 90% πιθανό ότι θα συμβεί το X», εννοεί ότι «θεωρώ ότι είναι εννέα φορές πιο πιστευτό να συμβεί το X, από το να μη συμβεί». Θα ξαναγίνει λόγος για όλα αυτά στην ενότητα II, όπου θα αναφερθώ πιο διεξοδικά στον όρο *probabilis* και στους τρόπους με τους οποίους αυτός ο όρος δύναται να μεταφραστεί.

¹² Το βιβλίο αναφοράς μου γι' αυτό το ρητορικό εγχειρίδιο θα είναι το Cicero: *De Officiis*, μτφρ. Walter Miller, Harvard University Press, Λονδίνο, Μασαχουσέτη, 1912.

3. Θα έπρεπε να γνωρίζουν από ιστορία (προτεινόμενοι ιστορικοί ήταν, κατά βάση, ο Θουκυδίδης, ο Τάκιτος, ο Τίτος Λίβιος και ο Σαλλούστιος)
4. Θα έπρεπε να γνωρίζουν από ποίηση (και τα βασικά συγγράμματα αναφοράς, εδώ, ήταν ο Όμηρος, ο Βιργίλιος και ο Οβίδιος)
5. Και, πάνω απ' όλα, θα έπρεπε να γνωρίζουν από ρητορική (προτεινόμενα εγχειρίδια σ' αυτόν τον τομέα ήταν, κατά βάση, το ρητορικό εγχειρίδιο *Rhetorica Ad Herennium*¹³, το *De Inventione*¹⁴ του Κικέρωνα, το *De Oratore*¹⁵ του Κικέρωνα και το *Institutio Oratoria*¹⁶ του Μάρκου Φάβιου Κοϊντιλιανού).¹⁷

Το πέμπτο σημείο ήταν αυτό στο οποίο οι ουμανιστές εστίαζαν την προσοχή τους περισσότερο, όπως θα δούμε και είναι αυτό το σημείο με το οποίο προτίθεμαι ν' ασχοληθώ κι εγώ στην παρούσα μελέτη. Σ' αντίθεση με τους σχολαστικούς θεολόγους, προήγαγαν, δηλαδή πάνω απ' όλα τη μελέτη της ρητορικής: και, έχοντας εμβαθύνει σ' αυτήν την τέχνη, μελετούσαν έπειτα τη γραμματική, την ιστορία, την ποίηση και την ηθική φιλοσοφία – ή ακόμα και άλλους κλάδους της γνώσης, όπως ήταν η θεολογία ή η φυσική φιλοσοφία. Το κομμάτι της ρητορικής ήταν, ωστόσο, το πιο σπουδαίο απ' όλα, όπως πρόκειται να δούμε. Γιατί ήταν το κομμάτι που δίδασκε στους ουμανιστές πως να φοράνε τις μάσκες των φιλοσόφων, των ποιητών, των ιστορικών, ακόμα και των διαλεκτικών φιλοσόφων της εποχής τους και να προωθούν εκείνες τις απόψεις που τους φαίνονταν προσήκουσες μέσα από τα χείλη αυτών των αυθεντιών.

Πάνω απ' όλα, επιθυμώ να δείξω ότι τα ρητορικά αυτά εγχειρίδια δίδασκαν στους ουμανιστές πως να κατασκευάζουν, κατ' αρχήν, δύο ρόλους ή μάλλον δύο πρόσωπα (οι όροι *πρόσωπο*, *persona* και *ρόλος* χρησιμοποιούνται ως συνώνυμοι, εδώ).¹⁸ Το πρώτο πρόσωπο ήταν αυτό της πολιτικής αγωγής – δηλ., ήταν αυτό που αναζητούσε,

¹³ Το βιβλίο αναφοράς μου θα είναι το [Cicero] *Rhetorica Ad Herennium*, μτφρ. Harry Caplan, Harvard University Press, Λονδίνο, Μασαχουσέτη, 1954.

¹⁴ Το βιβλίο αναφοράς μου για το *De Inventione* θα είναι το: Cicero, *De Inventione*, μτφρ. H.M. Hubbell, Harvard University Press, Λονδίνο, 1929.

¹⁵ Το βιβλίο αναφοράς μου για το *De Oratore* θα είναι το Cicero, *De Oratore*, μτφρ. E.W. Sutton & H. Rackham, , Harvard University Press, Λονδίνο, Μασαχουσέτη, 1942.

¹⁶ Ως βιβλία αναφοράς χρησιμοποιώ, εδώ, τα εξής: Quintilian, *Institutio Oratoria*, τόμ. I-III, μτφρ. H.E. Butler, Λονδίνο, Μασαχουσέτη, 1921. Quintilian, *Institutio Oratoria*, τόμ. IV-VI, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, μτφρ. H.E. Butler, Λονδίνο, Μασαχουσέτη, 1921. Quintilian, *Institutio Oratoria*, τόμ. VII-IX, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, μτφρ. H.E. Butler, Λονδίνο, Μασαχουσέτη, 1921.

¹⁷ Για το εκπαιδευτικό πρόγραμμα των ουμανιστών, βλ. Quentin Skinner, *Forensic Shakespeare*, Oxford University Press, Οξφόρδη, 2014, σσ. 33-47. Για το πως ο Hobbes ήταν επηρεασμένος απ' αυτό το πρόγραμμα, βλ. Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ, 1998.

¹⁸ Ως συνώνυμους τους χρησιμοποιούν, περιστασιακά, ο Κικέρων και ο Κοϊντιλιανός σε πολλά συγκεκριμένα του έργου τους (θα έλεγα: σ' εκείνα τα συγκεκριμένα που διδάσκουν πως λειτουργεί η *inventio*, δηλ. το ερευνητικό σκέλος της ρητορικής) καθώς και ορισμένοι Άγγλοι μεταφραστές του 16^{ου} αιώνα, όπως θα δούμε.

παρανοϊκά και με τρομερή εμμονή, να διακρίνει πώς μπορεί ο Τάκης ο οποίος δήλωσε το Υ να επιχειρεί, μέσω της δήλωσής του, να σε εξαπατήσει. Το δεύτερο πρόσωπο ήταν ένα πρόσωπο με τρομερή ενσυναίσθηση, δηλ. ένα πρόσωπο το οποίο έψαχνε διαρκώς να δει πώς ο Τάκης, κάνοντας την Υ δήλωση, δεν επιχειρούσε στην πραγματικότητα να εξαπατήσει κανέναν ή, αν κατέληξε να μας εξαπατά, το έκανε λόγω κάποιας ανάγκης ή από τύχη ή από αφέλεια. Έπειτα, αυτά τα πρόσωπα έμπαιναν σ' ένα εικονικό δικαστήριο και, το παρανοϊκό πρόσωπο αναζητούσε όλες εκείνες τις πιθανές ερμηνείες της πραγματικότητας που θα μπορούσαν να καταδικάσουν τον Τάκη, ενώ το πρόσωπο με την ενσυναίσθηση αναζητούσε όλες εκείνες τις ερμηνείες και όλα εκείνα τα ερευνητικά κριτήρια που θα μπορούσαν ν' αθώσουν τον κατηγορούμενο ή έστω να μετριάσουν την αρνητική του αξιολόγηση.

Με άλλα λόγια, οι ουμανιστές είχαν διδαχθεί ότι, όταν προτίθεται να αξιολογήσεις τη δήλωση Υ, θα πρέπει να μπαίνεις, νοερώς, στη θέση του υποκειμένου εκφοράς της και να του αποδίδεις πολλές και αλληλοαναιρούμενες προθέσεις. Ως προς αυτό, οι θεωρητικοί τους οποίους θα εξετάσουμε (δηλ. οι Λατίνοι ρήτορες της ρωμαϊκής αρχαιότητας και οι ουμανιστές επίγονοι τους) θα μπορούσαν να θεωρηθούν ακόμα πιο ριζοσπαστικοί από σύγχρονους προς εμάς στοχαστές, όπως είναι ο John Austin ή ο μαθητής του, John Searle.

Πράγματι, στοχαστές όπως οι Austin και Searle εστιάζουν την προσοχή τους σε αυτό που επιθυμεί να επιτελέσει ο εκάστοτε Τάκης, μέσω της Υ δήλωσης του, και μας επισημαίνουν ότι, αν κάποιος μας λέει, λ.χ., «μην μου μιλάς, έχω νεύρα», με αυτή του τη δήλωση μπορεί να μην περιγράφει απλώς τον κόσμο (εδώ: τη συναισθηματική του κατάσταση) αλλά μπορεί να θέλει κάτι να επιτελέσει μέσω του λόγου του – εν προκειμένω, να μας απομακρύνει από κοντά του. Για να καταλάβουμε, λοιπόν, το νόημα της δήλωσης Υ, ίσως θα πρέπει να μπούμε στη θέση (στον ρόλο) του εκάστοτε Τάκη και να φανταστούμε τί θα επιθυμούσε να κάνει με αυτήν το υποκείμενο εκφοράς της, αν θέλουμε να καταλάβουμε το νόημα της. Παρ' όλα αυτά, από βιβλία όπως είναι το *How to Do Things With Words* του Austin λείπει (κατά τη δική μου ανάγνωση) εκείνο το πιθανολογικό στοιχείο που θα συναντήσουμε στα ρητορικά εγχειρίδια της Ρωμαϊκής αρχαιότητας, στοιχείο που υποδαυλίζεται από τη ρητορική οδηγία ότι θα πρέπει να επιχειρηματολογούμε *in utraque partem causarum*, δηλ. και από τις δύο σκοπιές της εκάστοτε υπόθεσης. Τί κι αν είμαστε όλοι μέλη μίας παρέας που αντιπαθεί

τον Τάκη και, έχοντας ακούσει τη δήλωση «μην μου μιλάς, έχω νεύρα» αρχίσουμε να μπαίνουμε όλοι στη θέση του, έχοντας ιδιαίτερα κακοπροαίρετες αξιώσεις;

Σε αυτήν την περίπτωση, ο ένας από την παρέα θα μπει στη θέση του Τάκη και θα φανταστεί ότι ο Τάκης επιθυμούσε, μέσω της δήλωσης Υ, να μας απομακρύνει από κοντά του, ο άλλος θα φανταστεί ότι ο Τάκης επιθυμούσε να μας δείξει πόσο μας αντιπαθεί και, στο τέλος, ο Τάκης μπορεί ακόμα και να καταλήξει στο να ταυτίζεται προς κάποιον διάσημο serial killer, μόνο και μόνο επειδή έκανε την Υ δήλωση. Αυτή ωστόσο δεν ήταν η προσέγγιση των Ρωμαίων ρητόρων. Οι Ρωμαίοι ρήτορες θα μας παρότρυναν, αντιθέτως, να μπούμε στη θέση του Τάκη προσπαθώντας να φανταστούμε όλες εκείνες τις καλοπροαίρετες και όλες εκείνες τις κακοπροαίρετες επιθυμίες που θα μπορούσαν να λανθάνουν στη δήλωσή του, προκειμένου να κατανοήσουμε ποια ερμηνεία της δήλωσης είναι πιο πιθανή.

Πιθανή, όχι βέβαιη. Μου φαίνεται ότι, πολλοί σύγχρονοι φιλόσοφοι επειδή έχουν επηρεαστεί, είτε από τους Wittgenstein και Austin, είτε από τις σημειολογικές έρευνες του Ferdinand de Saussure, έχουν καταλήξει στο συμπέρασμα ότι, εφόσον πάντα αναδρομικά αποδίδουμε επιθυμίες στο υποκείμενο εκφοράς μιας δήλωσης που μας απασχολεί, αυτό δεν μπορεί παρά να συνεπάγεται ότι δεν μπορούμε ποτέ να κατανοήσουμε πλήρως το νόημα ενός παρελθόντος κειμένου ή μίας παρελθούσας δήλωσης. Η άποψη αυτή οδηγεί στα γνωστά παράδοξα – αν δεν μπορώ να καταλάβω με τίποτα τί εννοεί κάποιος, κάνοντας τη δήλωση Χ, τότε και όποιος διαβάζει την παρούσα φράση, αν νιώθει ότι η φράση αυτή είναι αληθής, θα πρέπει μάλλον να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι η φράση είναι ψευδής και, αν είναι ψευδής, τότε είναι αληθής – κ.ο.κ. Θυμίζουν, αυτές οι απόψεις, τον Κρητικό Επιμενίδη, ο οποίος σηκώνεται σε μία συνέλευση και λέει «παιδιά, εμείς οι Κρητικοί λέμε πάντα ψέματα». Σε παράδοξο δεν θα οδηγούσε, ωστόσο, η δήλωση του Επιμενίδη αν πήγαινε κάπως έτσι: «παιδιά, είναι πάντα δυνατό να σας λέει κάποιος ψέματα, συνεπώς θα πρέπει να κατασκευάζετε πολλές και αλληλοαναιρούμενες ερμηνείες της φράσης του κι έπειτα να προσπαθείτε να καταλάβετε ποια ερμηνεία είναι η πιο πιθανή». Αυτή είναι, όπως θα δούμε, η προσέγγιση των Ρωμαίων ρητόρων.

Μόνο που υπάρχει ένα πρόβλημα, εδώ. Μόλις εξετάσαμε το πιθανολογικό παιχνίδι από τη σκοπιά του δέκτη της δήλωσης Υ και όχι από τη σκοπιά του πομπού. Μ' άλλα λόγια, καλό είναι να εκπαιδευόμαστε στο να κατανοούμε πώς μπορούμε να μπαίνουμε

στη θέση του πομπού για να ερμηνεύσουμε, ως δέκτες, τη δήλωση του. Αλλά δεν θα έπρεπε να συμβαίνει και το αντίστροφο; Δεν θα έπρεπε, δηλαδή, και ο Τάκης προτού ξεστομίσει τη δήλωση «δεν έχω όρεξη να σου μιλήσω» να έχει μπει στον ρόλο του δέκτη του μηνύματος του κι έπειτα να σκεφτεί με πόσους πιθανούς τρόπους δύναται, η δήλωση Υ, να παρερμηνευτεί;

Πράγματι, στην ενότητα II θα προσπαθήσω να δείξω ότι κι αυτός ο ρόλος διδασκόταν στους ουμανιστές του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα. Θα προσπαθήσω, δηλαδή, να καταστήσω σαφές ότι οι ουμανιστές αυτοί είχαν διδαχθεί να είναι υποκριτές με τρεις διαφορετικές έννοιες του όρου:

1. κατά πρώτον, υιοθετούσαν και την καλοπροαίρετη (προ)οπτική μιας πράξης και μία κακοπροαίρετη (προ)οπτική της·
2. κατά δεύτερον, έπαιζαν και τον ρόλο των κριτών τους (δηλ. των αναγνωστών τους ή των ανθρώπων που τους άκουγαν να αγορεύουν) προκειμένου να κατανοήσουν πώς οι δηλώσεις τους δύναται να παρερμηνευθούν ή/και προκειμένου να κατανοήσουν πόσο προκατειλημμένοι είναι οι κριτές τους·
3. τρίτον, εφόσον οι ρήτορές μας κατανοούσαν, έχοντας διανύσει τα παραπάνω βήματα, ότι οι δηλώσεις τους κινδυνεύουν να παρερμηνευτούν, τότε πια γίνονταν υποκριτές με την τρέχουσα έννοια του όρου – δηλ. έλεγαν ψέματα ή, εναλλακτικά, απέκρυπταν ως έναν βαθμό την αλήθεια.

Μόνο αυτούς τους ρόλους είχαν μάθει να υποδύονται οι ουμανιστές, στα θεατρικά τους εργαστήρια; Όχι, σε καμία περίπτωση. Μόλις εκτέθηκαν οι βασικοί ρόλοι που έπρεπε, υποχρεωτικά, να παίζουν οι ρήτορές μας προκειμένου να εφαρμόσουν την τέχνη τους. Προαιρετικά, υπήρχαν κι άλλοι. Στην ενότητα III της παρούσας διατριβής, ο αναγνώστης θα δει ότι η πλήρης λίστα των ρόλων που μας ενδιαφέρει εκτίθεται στο IX βιβλίο του *Institutio Oratoria* του Κοϊντιλιανού όπου, ο ρήτοράς μας, μας διδάσκει ποια είναι εκείνη η γκάμα των μεταμφιέσεων που θα πρέπει να έχουμε στη γκαρνταρόμπα μας. Θα δούμε ότι, σύμφωνα με τον Κοϊντιλιανό, ο αρχαιοελληνικός όρος *πρόσωπον*, καθώς και ο αντίστοιχος λατινικός όρος *persona* θεωρούνται όροι συνώνυμοι με ό,τι θ' αποκαλούσαμε σήμερα «ρόλο» ή «θεατρικό χαρακτήρα». Στην ενότητα III, λοιπόν, θα προσπαθήσω να δείξω ότι οι ουμανιστές διδάσκονταν, τακτικά, να υποδύονται τον ρόλο του Θεού (δηλ. να βάζουν τις δικές τους αξιώσεις στα χείλη του Θεού, ερμηνεύοντας κατά το δοκούν τις Γραφές), τον ρόλο των νεκρών (υποδύομαι

τον ρόλο ενός νεκρού όταν του βάζω στα χείλη λόγια που ποτέ δεν είπε ή όταν ερμηνεύω, κατά το δοκούν, τα γραπτά του), αλλά και τον ρόλο μιας ολόκληρης πόλης ή χώρας (παίζω τον ρόλο μιας χώρας όταν λέω, λ.χ., ότι «η Τουρκία είναι πολύ άγρια, αυτόν τον καιρό. Κατ' αυτόν τον τρόπο, μπορώ να φορτώσω όποιες αξιώσεις θέλω στην Τουρκία – ως εάν η Τουρκία να είναι ένα άτομο με ενιαίες αξιώσεις και ιεραρχημένο σύστημα αξιών). Το ρητορικό σχήμα που δίδασκε στους ουμανιστές πώς να υποδύονται όλους αυτούς τους ρόλους ονομάζεται, όπως θα προσπαθήσω να δείξω, προσωποποίηση.

Στην ενότητα IV, θα προσπαθήσω να δείξω ότι οι ουμανιστές ίσως και να γνώριζαν πράγματα τα οποία εμείς είχαμε ξεχάσει, μέχρι και τον 20^ο αιώνα. Ότι γνώριζαν, δηλαδή, πως οι δηλώσεις που κάνουμε στην καθημερινότητα μας δεν είναι νοηματικά αυτοτελείς. Δεν λέω ότι οι ουμανιστές διαχειρίζονταν αυτό το θέμα ή ότι το είχαν προσεγγίσει με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που το προσέγγισαν σύγχρονοι σε εμάς θεωρητικοί. Λέω ότι θεωρούσαν, ωστόσο, δεδομένο πως δεν υπάρχει λόγος νοηματικά αυτοτελής και ότι είχαν διακρίνει τον πολιτικό κίνδυνο που συνεπάγεται μία τέτοια παραδοχή. Κατ' αναλογία με σύγχρονους προς εμάς φιλοσόφους, οι ουμανιστές είχαν προσέξει πως η χρήση του λόγου καθορίζει το νόημα του και, από την παραδοχή αυτή είχαν αντλήσει πολλές ρητορικές και θεωρητικές ασκήσεις που θα μπορούσαν να θεωρηθούν ενδιαφέρουσες και πολιτικά χρήσιμες ακόμα και σήμερα. Στις *Φιλοσοφικές Έρευνές* του, ο Wittgenstein παρομοιάζει, υπ' αυτήν την έννοια, τις λέξεις με εργαλεία. Ο Κοϊντιλιανός θα τις παρομοιάσει, στο *Institutio Oratoria*, με όπλα. Θα προσπαθήσω, στην ενότητα IV, να δείξω ότι τα ρητορικά εγχειρίδια τα οποία μας απασχολούν δίδασκαν στους ουμανιστές του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα πως να σκέφτονται σαν τον ύστερο Wittgenstein (δηλαδή, να σκέφτονται πώς η χρήση των λέξεων καθορίζει το νόημα τους) και, παράλληλα, να παριστάνουν ότι σκέφτονται σαν τον πρώιμο Wittgenstein – δηλαδή, να παριστάνουν ότι η γλώσσα που χρησιμοποιούν έχει, απλώς, απεικονιστική αξία.

Τώρα, δεν αγνοώ ότι το φαινόμενο της αμφισημίας απασχόλησε πολλούς φιλοσόφους του 20^{ου} αιώνα. Ο πρώιμος Wittgenstein, για παράδειγμα, μας συμβούλευε να εστιάζουμε σε εκείνες τις προτάσεις που μπορούν να λάβουν τιμή αλήθειας ή ψεύδους και, κατ' επέκταση, να εστιάζουμε, την προσοχή μας σ' εκείνες τις προτάσεις που δεν είναι αμφίσημες. Άλλοι φιλόσοφοι του 20^{ου} αιώνα επιχειρούσαν διαρκώς να τονίσουν ότι τα λόγια μας είναι δεν έχουν νοηματική αυτοτέλεια και ότι, ακριβώς γι'

αυτόν τον λόγο, δεν θα μπορέσουμε ποτέ να κατανοήσουμε το νόημα του λόγου ορισμένων συμπολιτών μας – εφόσον το νόημα αυτό το αποδίδουμε διαρκώς αναδρομικά στον προφορικό ή στον γραπτό λόγο τους και, συνεπώς, σε κάθε πράξη αναπαράστασης του παρελθόντος εισβάλλουν οι προκαταλήψεις μας.¹⁹ Στην ενότητα IV, θα προσπαθήσω να δείξω ότι οι ουμανιστές (σε αντίθεση προς τις δύο αυτές ερευνητικές τάσεις) είχαν παρατηρήσει, μεν, το γεγονός ότι τα λόγια μας δεν είναι νοηματικά αυτοτελή, αλλά στις αμφισημίες του λόγου δεν έβλεπαν τίποτα το εγγενώς αγαθό και τίποτα το εγγενώς δυσλειτουργικό ή επονείδιστο. Θα προσπαθήσω να δείξω ότι οι ουμανιστές θεωρούσαν πως το αίτημα της σαφήνειας και της αλήθειας είναι ένα αίτημα από το οποίο δεν πρέπει να παραιτηθούμε – μολονότι, όπως θα δούμε, οι ουμανιστές δεν πίστευαν ότι υφίσταται μία βέβαιη αλήθεια, αλλά πολλές και πιθανές αλήθειες. Θα δούμε ότι θεωρούσαν, ως εκ τούτου, πως θα πρέπει να γνωρίζουμε πώς να κατασκευάζουμε πολλές και πιθανές αλήθειες, και έπειτα να εξετάζουμε ποια από αυτές μας φαίνεται πιο πιθανή – χρησιμοποιώντας την αμφισημία του λόγου, ως άλλο ερευνητικό εργαλείο. Συνεπώς, στο δεύτερο κεφάλαιο της ενότητας IV θα προσπαθήσω να δείξω πώς η αμφισημία μπορεί να χρησιμεύσει προς κατευθύνσεις ενάρετες, εφόσον (α) μας επιτρέπει να επινοήσουμε πολλές και πιθανές ερμηνείες μιας φράσης που μας απασχολεί και (β) μας επιτρέπει ακόμα και να καταστήσουμε τους συμπολίτες μας ικανούς να δουν τα πράγματα από μια άλλη σκοπιά. Στο τρίτο κεφάλαιο της συγκεκριμένης ενότητας, ωστόσο, θα εστιάσω περισσότερο στο πώς η αμφισημία και ο υπαινικτικός λόγος μπορεί να χρησιμεύσει σαν όπλο: προκειμένου να ντροπιάσουμε, να μπερδέψουμε ή και να πολλαπλασιάσουμε το νόημα του λόγου μας, έτσι ώστε να μην επιτρέψουμε στον ακροατή μας να μας ασκήσει κάποιον κριτικό έλεγχο. Μ' άλλα λόγια, θα προσπαθήσω να δείξω ότι, για τους ουμανιστές, το

¹⁹ Βλ. ενδεικτικά, Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, 2007, Λονδίνο, Νέα Υόρκη, σσ. 84-89. Σ' αυτές τις σελίδες, ο Laclau επισημαίνει ότι το να αναπαριστούμε, μέσω του λόγου, μια σκηνή που διαδραματίστηκε τη χρονική στιγμή t_1 , κατά τη χρονική στιγμή t_2 , συνεπάγεται ότι κάνουμε αυτό που λέει η λέξη: δηλαδή, όταν αναπαριστούμε, δίνουμε παρουσία σε κάτι που απουσιάζει. Ωστόσο, αυτό σημαίνει ότι πάντα κάτι προσθέτουμε στη χρονική στιγμή t_1 , καθώς σ' αυτή τη σκηνή εισβάλλουν μαζί μας και οι προκαταλήψεις μας, εισβάλλει το νόημα το οποίο αποδίδουμε στη σκηνή της στιγμής t_1 , αναδρομικά. Η παρατήρηση του Laclau είναι σωστή - μολονότι τα εμπόδια που θέτει η αναδρομική απόδοση του νοήματος (για την οποία πρέπει πάντα να είμαστε ενήμεροι) ίσως να μπορούν, αν όχι να ξεπεραστούν, τουλάχιστον να μειωθούν εφόσον αποδώσουμε πολλά και αλληλοαναιρούμενα νοήματα στη σκηνή που διαδραματίστηκε κατά τη χρονική στιγμή t_1 . Έπειτα, το μόνο που πρέπει να κάνουμε είναι να εξετάσουμε ποιο από αυτά τα νοήματα μας φαίνεται πιο πειστικό. Οι ουμανιστές μπορούν να μας διδάξουν, νομίζω, πως μπορεί να παιχτεί αυτό το παιχνίδι. Σε γενικές γραμμές, πάντως, δεν ήταν μονάχα ο Laclau ο οποίος έκανε λόγο, κατά τον 20^ο αιώνα, γι' αυτήν την αναδρομική απόδοση του νοήματος. Ενδεικτικά αναφέρω σε αυτόν. Θα γίνει λόγος και για άλλους στοχαστές οι οποίοι ήταν ιδιαίτερα επιφυλακτικοί σε ό,τι αφορά την αναδρομική απόδοση του νοήματος στις λέξεις τις οποίες χρησιμοποιούν οι συνομιλητές μας ή οι συγγραφείς που διαβάζουμε, στην ενότητα IV της παρούσας μελέτης.

φαινόμενο της αμφισημίας συνιστά, σίγουρα, κάτι το επικίνδυνο – και, γι’ αυτόν ακριβώς τον λόγο, διδάσκονταν πώς να την εντοπίζουν και πώς να τη χρησιμοποιούν.

Στην ενότητα V, θα προσπαθήσω να αντιπαραβάλω όλες τις οδηγίες που θα βρει, ο αναγνώστης, στις προηγούμενες ενότητες της παρούσας διατριβής, με ορισμένα γραπτά του Machiavelli και του Francesco Guicciardini, ακριβώς για να πάρει ο αναγνώστης μια ιδέα του πόσο έξυπνα ενδέχεται να μας έχουν εξαπατήσει οι ουμανιστές της εποχής του Machiavelli – οι οποίοι συχνά παρίσταναν, σύμφωνα με την ερμηνεία που εδώ ενθαρρύνεται, ότι πιστεύουν σε θεούς και σε συγκεκριμένες εικόνες της ανθρώπινης φύσης, όποτε αυτό τους βόλευε. Στο πρώτο κεφάλαιο αυτής της ενότητας, θα προσπαθήσω να φέρω αντιστάσεις στην (ενδεχομένως, κυρίαρχη) ερμηνευτική προσέγγιση του μακιαβελλικού έργου, η οποία βλέπει ότι ο Machiavelli πίστευε σε μία πανανθρώπινη, αμετάβλητη και δόλια ανθρώπινη φύση. Στο δεύτερο κεφάλαιο, θα προσπαθήσω να εξετάσω μήπως γίνεται να φέρουμε και ορισμένες επιπλέον αντιστάσεις στην τάση που έχουμε, ακόμα και σήμερα, να πιστεύουμε ότι οι στοχαστές της εποχής του Machiavelli πίστευαν στον Θεό ή σε κάποια υπερβατική δύναμη που καθορίζει τις πράξεις των ανθρώπων. Θα προσπαθήσω, δηλαδή, να δείξω ότι ενδέχεται οι ουμανιστές να παρίσταναν πως πιστεύουν σ’ όλα αυτά, χρησιμοποιώντας εργαλειακά τα δόγματα της εκκλησίας, προκειμένου να επιτύχουν τους πολιτικούς τους στόχους. Μου φαίνεται, συνεπώς, ότι υπάρχει στ’ αλήθεια η πιθανότητα να μην πρωτοτυπεί ο Machiavelli όταν ισχυρίζεται πως η θρησκεία μπορεί να χρησιμοποιηθεί εργαλειακά, από έναν πρίγκιπα ή από έναν οποιοδήποτε πολίτη. Νομίζω πως αυτό ήταν κάποτε ένα κοινό μυστικό, κοινωνοί του οποίου ενδέχεται να ήταν οι περισσότεροι (αν όχι όλοι) οι ουμανιστές της εποχής του Machiavelli – αλλά, ακριβώς επειδή ήταν εξίσου ικανοί (αν όχι ακόμα πιο ικανοί) υποκριτές με τον ίδιο τον Machiavelli, απλώς φρόντιζαν να μην παραδέχονται κάτι τέτοιο, δημόσια.

Τέλος, στην ενότητα VI θα επιχειρήσω να δείξω ότι το υποκριτικό αυτό εργαστήριο των ουμανιστών μεταφέρθηκε και στην Αγγλία του 16^{ου} αιώνα. Προς την κατεύθυνση αυτή, ιδιαιτέρως χρήσιμα θα μου φανούν τρία εκπαιδευτικά εγχειρίδια ρητορικής τα οποία έχει αναδείξει, με τις έρευνες του, ο Quentin Skinner. Λόγος γίνεται, εδώ, για το *The Arte or Crafte of Rhetoryke* του Leonard Cox, εγχειρίδιο που δημοσιεύεται το 1530 στην Αγγλία, για το *The Arte of Rhetorique* του Thomas Wilson, εγχειρίδιο που δημοσιεύεται το 1554 και για το *Schoolmaster* του Roger Ascham, εγχειρίδιο που δημοσιεύτηκε το 1570, στην ίδια χώρα. Από αυτά τα τρία ρητορικά εγχειρίδια, πιο

πολύτιμο μου έχει φανεί το *The Arte of Rhetorique*, καθώς πρόκειται για σύγγραμμα που διδάσκει απερίφραστα και κυνικά το πώς μπορούμε να βάλουμε δικές μας ερμηνείες στο στόμα ενός νεκρού ή στο στόμα του Θεού, προκειμένου να ερμηνεύσουμε τις ρήσεις μίας αυθεντίας του παρελθόντος ή και να ερμηνεύσουμε τις ρήσεις της θεϊκής διάνοιας όπως μας αρέσει. Ο Wilson, όπως θα δούμε, τονίζει ότι τις φράσεις του Ιησού, αν τις πάρουμε ως έχουν από τα Ευαγγέλια, θα φανεί ότι περιέχουν παλαβομάρα, εντός τους (αυτά είναι λόγια του Wilson, όχι δικά μου, όπως θα δούμε). Όμως, ακριβώς επειδή οι φράσεις του Ιησού είναι τόσο αμφίσημες και υπαινικτικές, ο Wilson επισημαίνει ότι μπορούμε πάντα να υποδυθούμε τον ρόλο του Ιησού και να τον καταστήσουμε σύμμαχο στις όποιες αξιώσεις μας. Πρόκειται, όπως θα δούμε, για πολιτική θεολογία, καθώς ο Wilson προσπαθεί να μας δείξει, στο ρητορικό του εγχειρίδιο πώς:

- να αναγνωρίζουμε ότι οι φράσεις του Ιησού δεν έχουν νόημα αυτές καθ' εαυτές·
- να αναγνωρίζουμε ότι, οι συμπολίτες μας, ακριβώς επειδή πιστεύουν στο ότι τα λόγια του Ιησού κρύβουν κάποιο βαθύ νόημα, μπορούμε πάντα να υποδυθούμε τον ρόλο του Ιησού παραθέτοντας:
- μια εύλογη ερμηνεία της αμφίσημης φράσης του Ιησού, υποκρινόμενος ότι αυτή η ερμηνεία είναι η μόνη δυνατή. Με άλλα λόγια, ο Wilson αξιώνει να διδάξει τον αναγνώστη του πώς να:
- πιθανολογεί – επειδή έχει διακρίνει ότι υπάρχουν πολλές και αλληλοαναιρούμενες ερμηνείες της φράσης που τον απασχολεί, αλλά:
- να παριστάνει, παράλληλα, ότι πιθανότητες δεν υπάρχουν, ότι ο Ιησούς ένα πράγμα εννοεί με τη φράση του.

Αυτές τις οδηγίες, θα δούμε ότι ο Wilson τις έχει δανειστεί από το *Institutio Oratoria* του Κοϊντιλιανού. Ο Κοϊντιλιανός, πράγματι, διδάσκει στο IX βιβλίο της ρητορικής του πραγματείας πώς μπορούμε κάλλιστα να βάλουμε αξιώσεις στο στόμα ενός νεκρού, ενός Θεού, μιας χώρας ή και μιας αφηρημένης έννοιας, όταν βλέπουμε πως δεν μας παίρνει να μιλήσουμε ευθέως στους ακροατές μας, καθότι έχουμε αντιληφθεί ότι θα τους βρούμε προκατειλημμένους.

Τέλος, θα δούμε στην ενότητα VI ότι, ακριβώς επειδή η Αγγλία του 17^{ου} αιώνα είχε γεμίσει με υποκριτές όπως ο Wilson (και, προς την κατεύθυνση της απόδειξης ότι η Αγγλία είχε γεμίσει με ανθρώπους που υποκρίνονταν ότι πιστεύουν στον Θεό, θα

προσπαθήσω να αναδείξω πολλά ιστορικά παραθέματα, τα οποία δεν έχουν αναδειχθεί ούτε στην εγχώρια, ούτε στη διεθνή βιβλιογραφία), ακριβώς επειδή είχε γεμίσει με αντίγραφα των ρητορικών εγχειριδίων του Κικέρωνα και του *Ad Herennium*, κάποια στιγμή, δύο ιδιαίτερα επίφοβοι ρήτορες που υπερασπίζονταν το πολίτευμα της μοναρχίας βγήκαν στην αντεπίθεση. Ο ένας ήταν, προφανώς, ο Thomas Hobbes. Ο δεύτερος ήταν είτε ο Βασιλιάς Κάρολος Α΄, είτε κάποιος ύπουλος ρήτορας που υποκρινόταν ότι ήταν ο Βασιλιάς Κάρολος Α΄. Πράγματι, στην παρούσα μελέτη, εφόσον ασχολούμαι με το σχήμα της προσωποποίησης, δεν μπορώ παρά να αναφερθώ σε ένα βιβλίο που δημοσιεύτηκε το 1649, λίγες μόνο ημέρες μετά την εκτέλεση του Κάρολου Α΄ από τους Άγγλους επαναστάτες. Το βιβλίο έφερε, όπως θα δούμε, τον ελληνικό τίτλο *ΕΙΚΩΝ ΒΑΣΙΛΙΚΗ* και, τα ρητορικά παιχνίδια που λανθάνουν εντός του δεν θα μπορέσει ο αναγνώστης μου να τα παρακολουθήσει, παρά μόνο εφόσον κάνει τον κόπο να διέλθει, με υπομονή, από τις πρώτες πέντε ενότητες της παρούσας διατριβής. Στο *ΕΙΚΩΝ ΒΑΣΙΛΙΚΗ*, είτε το έγραψε ο ίδιος ο βασιλιάς Κάρολος Α΄, είτε το έγραψε κάποιος άλλος (ο οποίος παρίστανε ότι ήταν ο Βασιλιάς, καθότι το βιβλίο είναι γραμμένο σε πρώτο ενικό *πρόσωπο*) θα βρούμε, μεταξύ άλλων, μία αναισχυνη ομολογία: θα βρούμε την ομολογία του μονάρχη Κάρολου Α΄, ότι η ρητορική τέχνη ήταν ο πρόξενος όλων των δεινών του. Η ομολογία αυτή θα λειτουργήσει ως προάγγελος της επίθεσης του ίδιου του Thomas Hobbes στη ρητορική τέχνη – πράγματι, ο Quentin Skinner έχει δείξει, ήδη από το 1998,²⁰ ότι ο Hobbes δεν μπορούσε ή/και δεν ήθελε να ανεχτεί τη ρητορική μέθοδο και ότι, ως έναν βαθμό, επιχείρησε να υπονομεύσει το έργο της. Στην παρούσα εργασία, θα προσπαθήσω να αναδείξω όσο περισσότερο μπορώ ότι, αυτό που ο Κάρολος Α΄ φοβόταν, ήταν το πιθανολογικό και θεατρικό στοιχείο της ρητορικής – και, προς την κατεύθυνση αυτή, θα προσπαθήσω να αναδείξω αποσπάσματα από τα γραπτά αρκετών ουμανιστών, τα οποία επιβεβαιώνουν ότι υπήρχε μία στρατιά λόγιων υποκριτών, κατά τον 17^ο αιώνα στην Αγγλία, η οποία επιχειρούσε να χρησιμοποιήσει την *persona* του Θεού (τον ρόλο του, δηλαδή) έτσι ώστε ν’ ανατρέψει τους καθιερωμένους θεσμούς της αγγλικής μοναρχίας. Στο τελευταίο κεφάλαιο της ενότητας VI θα ασχοληθώ με τον ίδιο τον Hobbes και με τις ρητορικές τεχνικές που χρησιμοποιεί, κατά την εκτίμησή μου, προκειμένου να διαβρώσει και να αλλοιώσει, ύπουλα, δύο έννοιες κομβικές για τη λειτουργία του

²⁰ Για το πως ο Hobbes ήταν επηρεασμένος από το ουμανιστικό πρόγραμμα σπουδών, αλλά και για τις επιθέσεις του σε αυτό, βλ. Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, ό.π.

υποκριτικού εργαστηρίου που κινητοποιούσε τις επιθέσεις αυτών των λογίων. Η πρώτη έννοια που θα δεχτεί επίθεση είναι αυτή του έργου της ρητορικής και έχει ήδη σχολιαστεί επαρκώς το γεγονός ότι ο Hobbes αλλοιώνει αυτήν την έννοια (μολονότι δεν έχουν αναδειχθεί, ενδεχομένως, οι ρητορικές τεχνικές που χρησιμοποίησε για να την αλλοιώσει: πρόκειται, κατά τη γνώμη μου, για τεχνικές που θα βρει ο αναγνώστης στην IV ενότητα της παρούσας μελέτης).

Η δεύτερη έννοια που θα μας απασχολήσει είναι αυτή της αριστοτελικής διαβούλευσης – απαραίτητη και αυτή για το υποκριτικό εργαστήρι που θα μας απασχολήσει, όπως πρόκειται να δούμε στην ενότητα VI της διατριβής αυτής, εφόσον προωθεί τόσο την νοερή, όσο και τη δημόσια αμφισβήτηση επί παντός επιστητού. Ο Hobbes θα αλλοιώσει την έννοια αυτή, επισημαίνοντας με κάποιον κυνισμό ότι, ως ζώα που είμαστε, διαβουλευόμαστε προκειμένου να εξυπηρετήσουμε, πρωτίστως, την επιθυμία μας να παραμείνουμε ζωντανοί. Κατά παραπλήσιο τρόπο, ο Hobbes αλλοιώνει και τον αριστοτελικό ορισμό του έργου της ρητορικής – εκεί που ο παραδοσιακός ορισμός της ρητορικής απέδιδε στον ρήτορα το καθήκον του ερευνητή, δηλ. αυτού που μελετά τί το πειστικό λανθάνει στον λόγο, ο Hobbes βάζει στα χείλη του Αριστοτέλη την άποψη ότι τη ρητορική τη χρησιμοποιούμε μόνο για να πείθουμε. Ο Hobbes δεν θέλει να γνωρίζουν, οι συμπολίτες του, ούτε πώς να πιθανολογούν, ούτε και πώς να υποκρίνονται. Του αρκεί το ότι διδάχτηκε ο ίδιος αυτό το παιχνίδι – δεν επιθυμεί να το μάθει κανένας άλλος.

Σε κάθε περίπτωση, ο αναγνώστης θα δει ότι απομακρύνομαι (ακολουθώντας το παράδειγμα ιστορικών όπως είναι η Virginia Cox ή και ο Quentin Skinner) από μία συγκεκριμένη ιστορική και ερμηνευτική προσέγγιση του έργου του Machiavelli και του Hobbes. Ιδιαίτερα οξυδερκείς στοχαστές, όπως είναι ο Ernst Cassirer, ο Leo Strauss και ο Isaiah Berlin έχουν χαράξει με κόπο την ερμηνευτική παράδοση από την οποία απομακρύνομαι και δεν θέλω σε καμία περίπτωση να πιστέψει ο αναγνώστης ότι υποτιμώ αυτούς τους στοχαστές, ή τα κείμενα που μας άφησαν. Το ότι ακολουθώ, λοιπόν, μία διαφορετική προσέγγιση της ιστορίας μας, δεν σημαίνει ότι δεν θεωρώ πιθανό το ενδεχόμενο να κάνω λάθος σ' όσα εδώ λέω. Άλλωστε, μέσω της παρούσας διατριβής θέλω να εκφράσω την άποψη πως το να πιθανολογούμε και να μην πιστεύουμε σε καμία περίπτωση ότι έχουμε απόλυτο δίκιο σ' όσα λέμε είναι κάτι το ερευνητικά έντιμο και κάτι το ωφέλιμο – υπ' αυτήν την έννοια, θα ήμουν ασυνεπής αν επιχειρούσα να απονομιμοποιήσω, οριστικά και με απόλυτη βεβαιότητα, οποιαδήποτε

εναλλακτική ερμηνεία της ιστορίας μας. Ο ερμηνευτικός δρόμος που προτείνω εδώ ν' ακολουθήσουμε είναι ακόμα αρκετά ανεξερεύνητος και, γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, νομίζω ότι μπορούμε να αρχίσουμε να αντιπαραβάλλουμε τα έργα των Machiavelli και Hobbes με τα ρητορικά εγχειρίδια που οι στοχαστές αυτοί διάβαζαν – αυτό δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση ότι προσπαθώ να ισχυριστώ ότι δεν αξίζουν άλλες ερμηνευτικές προσεγγίσεις, όπως είναι οι προσεγγίσεις στις οποίες εδώ θα προσπαθήσω ν' ασκήσω κάποια κριτική.

Το θέμα είναι, ωστόσο, ότι ενώ η ιστορία της φιλοσοφίας μ' ενδιαφέρει πολύ, δεν θέλω απλώς να αποκαταστήσω κάποια μακρινή αλήθεια σε ό,τι αφορά το παρελθόν μας. Θέλω να δείξω, αντιθέτως, ότι όταν δεν μπαίνουμε στη διαδικασία να διαβουλευόμαστε επί παντός επιστητού, δηλ. όταν υπάρχουν πράγματα τα οποία δεν δεχόμαστε ν' αμφισβητήσουμε, στην πραγματικότητα αναπαράγουμε το μελόδραμα που έστησε ο Hobbes με τον Leviathan του. Νομίζω ότι αν, για παράδειγμα, πιστεύουμε ότι δεν μπορούμε (ή ότι δεν πρέπει) να αμφισβητήσουμε τις Υ αξίες μας ή τις Χ ιδεολογικές προκαταλήψεις μας, παραβλέπουμε το γεγονός ότι οι Υ αξίες και οι Χ προκαταλήψεις εκφράζονται πάντα μέσω του λόγου (μέσω λέξεων, φράσεων ή και ολόκληρων βιβλίων). Δηλαδή, οι αξίες και οι προκαταλήψεις μας εκφράζονται μέσω ορισμένων υλικών σημαινόντων και, συνεπώς, επιδέχονται πάντα αλληλοαναιρούμενα σημαινόμενα. Και ο αξιόμαχος ρήτορας είναι πάντα ικανός, όπως θα δούμε στις ενότητες II – VI, να εκμεταλλευτεί τις αμφισημίες του λόγου, προκειμένου να στρέψει τις ίδιες μας τις αξίες ή τις ιδεολογικές προκαταλήψεις μας εναντίον μας. Αυτό, έχουν διδαχθεί να το κάνουν όλοι οι ρήτορες για τους οποίους θα γίνει λόγος στην παρούσα εργασία: κλέβουν στα χαρτιά, αλλά παριστάνουν ότι είναι έντιμοι χαρτοπαίκτες. Και, κατά συνέπεια, την εργασία αυτή τη γράφω, κατά κύριο λόγο, για να δείξω μέσα από τα παραδείγματα των ουμανιστών μας, στον αναγνώστη πως μπορεί να γίνει ακόμα πιο ικανός χαρτοκλέφτης. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι επιθυμώ να κλείσω το μάτι στον αναγνώστη, επισημαίνοντας του ότι είναι αγαθό να κλέβει στα χαρτιά. Σημαίνει ότι επιθυμώ να του δείξω πώς *δύναται να κλέψει* και, κατ' επέκταση, *πώς να εντοπίζει τους χαρτοκλέφτες*.

Ενότητα Ι

Κεφάλαιο Πρώτο: Υπάρχει καθιερωμένο μοτίβο ανάγνωσης του Machiavelli;

Από τη σκοπιά της τυπικής λογικής,²¹ οι αμφισημίες ενός κειμένου υπονομεύουν την αξία του. Αν οι μισοί αναγνώστες μου ερμηνεύσουν το παρόν κείμενο με X τρόπο και οι άλλοι μισοί το ερμηνεύσουν με Y τρόπο (όπου $X \neq Y$), αυτό σημαίνει ότι έχω αποτύχει ως συγγραφέας. Είναι, ωστόσο, δύσκολο να γράψει κανείς ένα κείμενο που θα συγκροτεί τις προϋποθέσεις της μονοσήμαντης ανάγνωσής του. Εφιαλτικά δύσκολο, τόσο για τον συγγραφέα, όσο και για τον αναγνώστη. Ας το ομολογήσουμε: έχουμε συναντήσει πολλούς περισσότερους ανθρώπους που ισχυρίζονταν ότι κατανοούσαν τον Nietzsche απ' όσους ισχυρίζονταν ότι κατανοούσαν τον Frege.

Από τη σκοπιά της αρχαίας ρητορικής, η αμφισημία μπορεί να αποτελεί και συνθήκη δύναμης ενός κειμένου. Πολλούς αιώνες προτού εκθέσει ο ύστερος Wittgenstein την άποψη ότι οι εγγενείς στη γλώσσα δυνατότητες αμφισημίας δεν μπορούν να θεραπευτούν, το ρητορικό εγχειρίδιο *Rhetorica Ad Herennium* δίδασκε στους αναγνώστες του πώς να αξιοποιούν αυτές τις δυνατότητες, για να προωθήσουν τους πολιτικούς τους στόχους και συνιστώντας τους, μάλιστα σε ορισμένες περιπτώσεις, να γράφουν όσο πιο αμφίσημα μπορούν.²²

Το να συμβουλεύεις κάποιον να γράφει το X, προκειμένου να καταλάβουν οι μισοί αναγνώστες του το Y και οι άλλοι μισοί το -Y, σήμερα θα φαινόταν μάλλον δόλιο. Ωστόσο, αυτή η σκηνοθετική οδηγία πρέπει (ή και δύναται) να κριθεί εκ των αποτελεσμάτων της. Μπορεί κανείς να αφιερώσει ολόκληρη τη ζωή του, προκειμένου να υπονομεύσει το έργο του Karl Marx, επικαλούμενος, λ.χ., το γεγονός ότι οι εγγελιανές καταβολές του οδηγούν σε οικονομικούς ντετερμινισμούς.²³ Αμέσως μετά θα διαπιστώσει ότι έχει απέναντί του μια στρατιά από μαρξιστές που ερμηνεύουν το *Das Kapital* μέσω του Σπινόζα. Οι αμφίσημες διατυπώσεις του μαρξικού έργου δεν

²¹ Επειδή υπάρχουν λογίων και λογίων προσεγγίσεις της τυπικής λογικής και, επειδή μόλις απέδωσα ανθρώπινα χαρακτηριστικά σε μία αφηρημένη έννοια, θα ήθελα να συρρικνώσω αισθητά το σημασιολογικό της πλάτος: ας πούμε, λοιπόν, από μια σκοπιά όπως αυτή του πρώιμου Wittgenstein, από τη σκοπιά που βλέπει την αμφισημία ως κάτι το εγγενώς κακό.

²²Βλ. ενδεικτικά, προς το παρόν, τις οδηγίες που παραθέτει ο συγγραφέας του *Ad Herennium* για το πώς μπορούμε να μιλάμε αμφίσημα προκειμένου να καταλάβει ο ένας αναγνώστης μας το Y και ο άλλος το -Y, για να επιτύχουμε τους πολιτικούς μας στόχους, εις: *Rhetorica Ad Herennium*, ό.π., IV. LIII.67., σσ. 400-401. Θα γίνει πολύς λόγος γι' αυτό το τρικ, στην ενότητα IV της παρούσας διατριβής.

²³Ενδεικτικά, βλ. Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Vol. II)- *The high tide of prophecy, Hegel, Marx and the Aftermath*, George Routledge and Sons, Λονδίνο, 1947.

αποτελούν, λοιπόν (μόνο) συνθήκη αδυναμίας του αλλά, δυνητικά, μπορούν πάντα να μετασχηματισθούν σε κοιτίδα τεράστιας δύναμης.

Δεν ισχυρίζομαι, φυσικά, ότι ο Μαρξ σκηνοθέτησε, εσκεμμένα και με τη βοήθεια ρητορικών εγχειριδίων, τα κείμενά του έτσι ώστε να προωθήσει όσο το δυνατόν επιτυχέστερα την αλήθεια τους. Ο ισχυρισμός αυτός θα ταίριαζε γάντι, ωστόσο, στην περίπτωση του Niccolò Machiavelli.

Η παρούσα μελέτη σκοπεύει, λοιπόν, να φωτίσει μια χαμένη στιγμή της ιστορίας των εννοιών. Πρώτος μου στόχος, είναι να αποκρυσταλλώσω τη δομή του κεφαλαίου XV του *Ηγεμόνα* – να αναδείξω, δηλαδή, ότι στο κεφάλαιο αυτό ο Machiavelli χρησιμοποιεί συγκεκριμένες ρητορικές τεχνικές, τις οποίες έχει δανειστεί από τη ρητορική πραγματεία *Rhetorica Ad Herennium*. Θα προσπαθήσω, δηλαδή, να δείξω ότι η χρήση αυτών των τεχνικών απέβλεπε στη συγκρότηση ενός κανονιστικού πρωτοκόλλου ανάγνωσης του *Ηγεμόνα*. Ενός πρωτοκόλλου που έχει επιβιώσει, μολονότι ο επινοητής του έχει πεθάνει εδώ και αιώνες. Δεύτερος στόχος μου είναι να δείξω πως οι αφηγηματικές τεχνικές που χρησιμοποιεί ο Machiavelli στο XV κεφάλαιο του *Ηγεμόνα* οδηγούν σε μία εναλλακτική ερμηνεία του ίδιου του βιβλίου.

Προτού περάσω σε αυτήν την ανάλυση, θα ήθελα να απαντήσω σε μία απορία που οι αναγνώστες του Machiavelli μπορεί να έχουν ήδη εγείρει εναντίον μου. Πώς μπορώ να κάνω λόγο για ένα πρωτόκολλο ανάγνωσης του *Ηγεμόνα*; Δεν αποτελεί ο *Ηγεμόνας* ένα βιβλίο που διαβάζεται με πολλούς τρόπους; Δεν επιδέχεται, συνεπώς, την εφαρμογή πολλαπλών πρωτοκόλλων ανάγνωσης;

Αυτή είναι η άποψη που υποστήριξε πρόσφατα ο Étienne Balibar σε μία εισήγηση που έφερε τον τίτλο *Verità effettuale della cosa*.²⁴ Ο τίτλος της εισήγησης αναφερόταν σε μία από τις πιο αμφίσημες διατυπώσεις που μπορούμε να βρούμε στον *Ηγεμόνα*: λόγος γίνεται, εδώ, για τη διατύπωση που συναντούμε στο XV κεφάλαιο του βιβλίου, όταν ο Machiavelli εγείρει το ζήτημα της ενάρετης πολιτικής διακυβέρνησης και ισχυρίζεται ότι προτίθεται να φτάσει στην «πραγματική αλήθεια του πράγματος» (*verità effettuale della cosa*) και όχι στη φαντασίωσή του. Ο Balibar τόνισε ότι:

²⁴ Étienne Balibar, *Verità effettuale della cosa*, ό.π.

Θα ήταν σκόπιμο να στραφεί κανείς σε μια όσο το δυνατόν πιο ακριβή και λεπτολόγο φιλολογική ανάλυση της διατύπωσης του Machiavelli, ώστε με τη βοήθειά της να στοιχειοθετηθεί μια καλύτερη προβληματοποίηση του ζητήματος. Μία τέτοια φιλολογική ανάλυση την αφορούν συνάμα οι σημασιολογικές ιδιότητες της επίμαχης διατύπωσης: το λεξιλόγιο, η σύνταξη, ίσως και η ρητορική της, καθώς και επιμέρους αντιστοιχίες μεταξύ αυτής και άλλων διατυπώσεων στο έργο του Μακιαβέλλι (στις οποίες επανέρχεται ειδικότερα η γειτνίαση της «αλήθειας» και του «πράγματος», ουδέποτε όμως ο όρος «effettuale» που συναντάται άπαξ και είναι ως εκ τούτου ακόμη πιο δυσερμήνευτος)[...]»²⁵

Μία τέτοια ανάλυση θα επιχειρήσω εδώ, έχοντας συμμεριστεί και τις παρατηρήσεις του Vittorio Morfino επί των θεμάτων που αφορούν στη φράση που εδώ μας ενδιαφέρει²⁶. Ο Morfino έχει ορθώς τονίσει την παγίδα του αναχρονισμού στην οποία μπορεί να μας οδηγήσει η επίμαχη διατύπωση, μέσω της οποίας αντιδιαστέλλει ο Machiavelli την πραγματική αλήθεια με τη φανταστική. Σύμφωνα με τον Morfino, πρόκειται για παγίδα που φανερώνεται, αν στοχαστεί κανείς την ποικιλία των ετερόκλητων ερμηνειών της: στοχαστές όπως ο Claude Lefort, ο Max Horkheimer και ο Leo Strauss έχουν διερωτηθεί για ποια αλήθεια μας μιλά, εν τέλει, ο Machiavelli και η αλήθεια αυτή καταλήγει να συσκοτίζεται όλο και περισσότερο μέσω των αμέτρητων ερμηνειών της.²⁷ Ο Morfino προσθέτει ότι, όλοι οι προαναφερθέντες βλέπουν τη φράση αυτή ως το θεμέλιο της σύγχρονης πολιτικής ιστορίας αλλά, από την άλλη, προσεγγίζουν τη φράση αποδίδοντας της διαφορετικές σημασίες, με αποτέλεσμα να παρανοούμε διαρκώς αυτό που ο Machiavelli ήθελε να πει.²⁸

Ένας από τους λόγους που επιδέχεται η επίμαχη διατύπωση αντικρουόμενες ερμηνείες είναι, σύμφωνα με τον Morfino, ότι πρόκειται για «μία φράση χωρίς ιστορία», για έναν «νεολογισμό» του Machiavelli.²⁹ Επιπλέον, ο Morfino θεωρεί ότι η λατινική ρίζα του επιθετικού προσδιορισμού *effettuale* (δηλ. το απαρέμφατο *facere*) δεν μπορεί να μας βοηθήσει να ξεδιαλύνουμε την κατάσταση, μιας και η αντιπαραβολή

²⁵ Αυτ., σ. 30.

²⁶ Vittorio Morfino, «The Five Theses of Machiavelli's Philosophy», εις *The Radical Machiavelli*, ed. Filippo Del Lucchese, Fabio Frosini and Vittorio Morfino, Brill, Boston, 2015, σσ. 144- 147.

²⁷ Αυτ., σ. 146.

²⁸ Αυτ., σ. 146.

²⁹ Αυτ., σσ. 146- 147.

πραγματικής και φανταστικής αλήθειας αποτελεί ένα «άπαξ λεγόμενο» στον *Ηγεμόνα*.³⁰

Σε αντίθεση με τους Balibar και Morfino, θα έλεγα ότι ο επίμαχος όρος κουβαλάει μαζί του πολλή, μα πάρα πολλή ιστορία. Επιπλέον, μου φαίνεται ότι αν χάσουμε τη λατινική ρίζα του προσδιορισμού *effettuale*, χάνουμε τα ίχνη εκείνου του ρητορικού εγχειριδίου που βοήθησε τον Machiavelli να σκηνοθετήσει τη μορφή του Ηγεμόνα. Δηλαδή, του *Rhetorica Ad Herennium*.

Και πρόκειται για εγχειρίδιο που επιθυμεί να χάνονται τα ίχνη του. Από τη μία, εκθέτει τον αναγνώστη του στην (μεταμοντέρνα, στα δικά μας μάτια;) άποψη ότι η οπτική γωνία και η μορφή παρουσίασης ενός επιχειρήματος αποτελεί ζήτημα ουσίας. Από την άλλη, τον παροτρύνει να στήνει τις αφηγήσεις του, έτσι ώστε να φαντάζουν όσο πιο αυθόρμητες και ειλικρινείς γίνεται.³¹ Η μορφή του λόγου οφείλει, λοιπόν, να σκηνοθετηθεί και παράλληλα να μη φαίνεται σκηνοθετημένη. Κι έτσι, το εγχειρίδιο καταδικάζει τον ίδιο του τον εαυτό στην αφάνεια.

Στο επόμενο κεφάλαιο της παρούσας μελέτης θα αντιπαραβάλω, λοιπόν, μία ανάγνωση του *Ηγεμόνα* με μία ανάγνωση του πρώτου βιβλίου του *Ad Herennium*. Γιατί είναι το πρώτο βιβλίο που μας διδάσκει πώς να επιτυγχάνουμε (*faciamus*) μία πειστική αφήγηση (*narratio*) σε ό,τι αφορά την αλήθεια ενός πράγματος (*res*).³² Είναι το πρώτο βιβλίο που μας διδάσκει ότι πρώτος στόχος μας είναι να πείσουμε ότι η αφήγησή μας έχει μία χρήσιμη και πρωτότυπη αλήθεια να προσφέρει – και, θα δείξω ότι αυτό αποσκοπεί να πετύχει, εν τέλει, το XV κεφάλαιο του *Ηγεμόνα*. Και, αναμφίβολα, το επιτυγχάνει, όσο κι αν διαφωνούν οι ερμηνευτές του για το περιεχόμενο της «τελεσφόρας αλήθειας». Διότι, οι διαφωνίες τους προϋποθέτουν τη συναίνεση σε ένα τουλάχιστον σημείο: στο ότι ο *Ηγεμόνας* είναι ένα βιβλίο που έχει, πράγματι, μια πρωτότυπη αλήθεια να μας αφηγηθεί.

³⁰ Αυτ., σ. 147.

³¹ Ενδεικτικά, βλ. *Rhetorica Ad Herennium*...ό.π., I.VII. 11, σ. 21. Σε γενικές γραμμές, πάντως, δεν υπάρχει ούτε μία οδηγία του *Ad Herennium* που να μην προϋποθέτει την αφάνειά της..

³² Αυτ., I.IX.14. Ο Caplan αποδίδει στα αγγλικά το λατινικό ρήμα *faciamus*, χρησιμοποιώντας το ρήμα *achieve*: το οποίο μεταφράζεται ως «επιτυγχάνουμε» στα ελληνικά. Το ρήμα *faciamus* μπορεί να αποδοθεί στα ελληνικά με τα ρήματα «ποιούμε» ή «κάνουμε». Επειδή, λοιπόν, το ρήμα *faciamus* φαίνεται να δηλώνει τέλεση, ποίηση, επίτευξη ενός πράγματος μέσω της προσήκουσας χρήσης των λέξεων, αναρωτιέμαι αν θα μπορούσαμε να το αποδώσουμε στα ελληνικά και με τον όρο «να επιτελέσουμε». Αλλά, δυστυχώς, τόσο τολμηρός δεν υπήρξα στην παρούσα εργασία.

Στα επόμενα δύο κεφάλαια, θα προσπαθήσω να εκθέσω, συνοπτικά, ποιες αδυναμίες λανθάνουν (κατά τη δική μου εκτίμηση, πάντα) σε έναν συγκεκριμένο τρόπο προσέγγισης του «μακιαβελλικού έργου», δηλαδή στον συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο συνήθως το προσεγγίζουμε. Νομίζω ότι, συνήθως, τα εκπαιδευτικά εγχειρίδια πολιτικής επιστήμης και ιστορίας τοποθετούν τον Machiavelli σε ένα παράξενο βάθρο: μας διαβεβαιώνουν ότι, ενώ η εποχή του πίστευε σε υπερβατικούς κανόνες που καθορίζουν την πολιτική δράση, ο Machiavelli απομακρύνθηκε από αυτήν την κυρίαρχη τάση. Δυστυχώς, μου φαίνεται ότι τα εγχειρίδια αυτά σπάνια αναφέρονται ή ασχολούνται με τον ουμανισμό, δηλ. με το εκπαιδευτικό πρόγραμμα σπουδών του Machiavelli και, συνακόλουθα, δεν επισημάνουν σε ποιες θεωρητικές ή/και πρακτικές ασκήσεις έπρεπε να υποβληθεί ένας ουμανιστής, σαν τον Machiavelli, προκειμένου να αποκτήσει επαρκή ρητορική παιδεία. Έτσι, συνήθως, προσπερνάμε κάπως βιαστικά την ίδια την εποχή της Αναγέννησης. Ως σημείο, το όνομα «Machiavelli» λειτουργεί σαν μία παράξενη μετωνυμία: και μόνο το άκουσμά του, αρκεί για να υποδείξει στον σύγχρονο πολιτικό ή ιστορικό το πέρασμα από την Αναγέννηση στη νεωτερικότητα. Δραματουργικά, ο Machiavelli καθίσταται έτσι, για τα περισσότερα εγχειρίδια πολιτικής επιστήμης και ιστορίας ό,τι είναι ο Deus ex machina για τα μυθιστορήματα φαντασίας: είναι αυτός που σώζει την ημέρα, αυτός που έρχεται από το πουθενά και μας επισημαίνει διάφορα ιδιαίτερα ριζοσπαστικά πράγματα (η θρησκεία ως μέσο χειραγώγησης, ο δόλος και η βία ως μέσα διακυβέρνησης κ.ο.κ), τα οποία οι συγκαίρινοί του δεν τολμούσαν καν να τα σκεφτούν.

Θα προσπαθήσω, λοιπόν, να δείξω ότι πολλές (αν όχι οι περισσότερες) από τις πρωτοτυπίες που αποδίδουμε σήμερα στον Machiavelli, *ενδέχεται*³³ μόνο πρωτοτυπίες

³³ Επειδή μπορεί να δημιουργηθούν διάφορες παρανοήσεις εδώ, διευκρινίζω ότι δεν είμαι βέβαιος για την ερμηνεία του παρελθόντος μας που εδώ θα προσπαθήσω να κατασκευάσω. Στην παρούσα εργασία έχω επιχειρήσει πολλές φορές να τονίσω ότι η έρευνα μου προωθεί (και, κατ' επέκταση προϋποθέτει) την πιθανολογική εξέταση των ιστορικών τεκμηρίων που μας έχουν κληροδοτήσει ορισμένοι ουμανιστές, όπως ήταν ο Machiavelli. Επειδή συχνά οι ιστορικοί της φιλοσοφίας και οι πολιτικοί φιλόσοφοι δεν αντιπαραβάλλουν αυτά τα τεκμήρια με τα ρητορικά εγχειρίδια της εποχής του Machiavelli, θα έλεγα ότι μία κυρίαρχη ερμηνεία του παρελθόντος μας είναι ότι ο Machiavelli ήταν ο πρώτος διδάξας της άποψης ότι ο δόλος και η βία μπορούν ν' αποτελέσουν μέσα ενάρετης διακυβέρνησης, ότι ο Machiavelli ήταν ο πρώτος διδάξας της άποψης ότι τα δόγματα της θρησκείας μπορούν να χρησιμοποιηθούν εργαλειακά, αλλά και της άποψης ότι οι άνθρωποι πρέπει να εξετάζουν τη φύση τους (η οποία είναι κακή, κατά βάση) για να καταλήγουν σε συμπεράσματα που αφορούν στην ενάρετη διακυβέρνηση. Αν αυτά είναι τα χαρακτηριστικά που συνιστούν μία μακιαβελλική θεωρία, αναρωτιέμαι μήπως τελικά οι συγκαίρινοί του Machiavelli θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν πιο «μακιαβελλικοί» από τον ίδιο – γιατί θα προσπαθήσω, εδώ, να υποστηρίξω την υπόθεση ότι οι συγκαίρινοί του Machiavelli έπαιζαν όλη την ώρα μ' αυτές τις ιδέες αλλά, σ' αντίθεση με τον ίδιο, ποτέ δεν βγήκαν να το ομολογήσουν δημόσια.

να μην είναι για την εποχή του. Προς την κατεύθυνση αυτή, θα επιχειρήσω να εξηγήσω ποιο ήταν το έργο της ρητορικής, κατά την εποχή που ο Machiavelli έλαβε την κλασική ουμανιστική του παιδεία και, πάνω απ' όλα, θα επιχειρήσω να δείξω ότι το έργο αυτό προϋπέθετε την εμβάθυνση σε ορισμένα ρητορικά σχήματα λόγου τα οποία βοηθούσαν τους ρήτορες της εποχής του Machiavelli να είναι υποκριτές με *τρεις διαφορετικές έννοιες του όρου*. Το βασικό σχήμα στο οποίο πρόκειται να εστιάσω την προσοχή μου ονομάζεται *προσωποποίηση*. Πρόκειται για ένα σχήμα το οποίο βοηθούσε τους ουμανιστές της εποχής του Machiavelli να κατασκευάζουν πολλές και πιθανές ερμηνείες της πραγματικότητας – αλλά θα έλεγα ότι, το σχήμα αυτό, έτσι όπως ήταν ενταγμένο στη ρητορική τέχνη των ουμανιστών, ενθάρρυνε την άποψη ότι πρέπει να αμφισβητούμε τα πάντα, χωρίς παράλληλα να οδηγεί σε λογικά παράδοξα. Μ' άλλα λόγια, σήμερα υπάρχουν πολλοί φιλόσοφοι που μας καλούν να πιστέψουμε ότι είναι καλό να πορευόμαστε χωρίς να εστιάζουμε σε φράσεις που επιδέχονται τιμές αλήθειας ή μας επισημαίνουν ότι δεν υφίστανται άχρονες και αμετάβλητες αλήθειες. Έχω την αίσθηση ότι, αρκεί να ρωτήσεις όποιον κάνει αυτές τις δηλώσεις «αλήθεια, συμβαίνει έτσι;», και η συζήτηση θα οδηγηθεί σε λογικό παράδοξο εφόσον ο συνομιλητής σου απαντήσει με κατάφαση. Με τον Machiavelli και τους ουμανιστές θα έλεγα ότι κάτι τέτοιο δεν μπορεί εύκολα, να συμβεί. Είναι τόσο σχετικιστές όσο γίνεται – και, παράλληλα, η μέθοδος τους δεν οδηγεί σε τέτοια παράδοξα ή, αν οδηγεί, εγώ δεν τα έχω διακρίνει.

Παράλληλα, στις επόμενες ενότητες θα προσπαθήσω να καταστήσω σαφές ότι, ενδεχομένως, ενώ υπερτιμούμε τον Machiavelli σε πολλά πράγματα, τον υποτιμούμε σε άλλα. Για παράδειγμα, σήμερα θα ήμασταν φειδωλοί στο να πούμε ότι υφίσταται μία αμετάβλητη και κοινή σε όλους τους ανθρώπους, ανθρώπινη φύση, ή ότι η ιστορία μας βοηθά να εντοπίσουμε ορισμένες απόλυτες αλήθειες που ίσχυαν και θα ισχύουν σε κάθε εποχή. Κι όμως, τις απόψεις αυτές τις αποδίδουμε στον Machiavelli. Και όχι αδικαιολόγητα – ο ίδιος ο Machiavelli ισχυρίζεται ότι υφίσταται μία αμετάβλητη, ανθρώπινη φύση. Ο ίδιος ο Machiavelli ισχυρίζεται ότι υπάρχουν ορισμένα στοιχεία που επανέρχονται, σταθερά, στην ανθρώπινη ιστορία. Ωστόσο, θα προσπαθήσω να δείξω, στις ενότητες αυτές, ότι τόσο ο Machiavelli, όσο και οι συγκαίρινοί του, είχαν μάθει να μην πιστεύουν σε απόλυτες αλήθειες. Θα προσπαθήσω να δείξω ότι είχαν μάθει, αντιθέτως, να δημιουργούν την ψευδαίσθηση ότι πιστεύουν σε απόλυτες αλήθειες, έτσι ώστε να παραπλανήσουν τους αναγνώστες τους.

Νομίζω, με άλλα λόγια, ότι ο Machiavelli και οι συγκαίρινοί του δεν υπήρξαν ποτέ απόλυτα ειλικρινείς μαζί μας. Και ήρθε η ώρα να δούμε το γιατί.

Κεφάλαιο Δεύτερο: Η προέλευση της φράσης *verità effettuale della cosa*

Είπαμε ότι, ένα από τα πιο αμφίσημα αποσπάσματα στο έργο του Machiavelli που συναρπάζει, εδώ και αιώνες, τους ερμηνευτές του, μπορεί να βρεθεί στο XV κεφάλαιο του *Ηγεμόνα*. Πρόκειται για το απόσπασμα στο οποίο ο Machiavelli ομολογεί ότι προτίθεται να φτάσει άμεσα στην τελεσφόρα αλήθεια του πράγματος και όχι στη φανταστική. Είδαμε, επιπλέον, ότι υπάρχουν ορισμένοι σύγχρονοι θεωρητικοί οι οποίοι βλέπουν ως εξαιρετικά επίκαιρη την ανάλυση αυτού του αποσπάσματος. Στην παρούσα ενότητα, θα προσπαθήσω να δείξω από πού αντλεί ο Machiavelli τη διάκρισή του. Θα προσπαθήσω να δείξω ότι η διάκριση μεταξύ πραγματικής και φανταστικής αλήθειας δεν είναι καν δική του: προέρχεται από το ρητορικό εγχειρίδιο *Rhetorica Ad Herennium*.

Λίγα λόγια γι' αυτό το βιβλίο που έχει, σκανδαλωδώς, εξαφανιστεί σήμερα από το πεδίο ορατότητας της πολιτικής θεωρίας. Ο 16^{ος} αιώνας, δηλαδή ο αιώνας της τυπογραφίας, βρίσκει το *Ad Herennium* να σημειώνει ρεκόρ πωλήσεων στην Ιταλία.³⁴ Επρόκειτο για ένα θεμελιώδες για τη ρητορική εκπαίδευση εγχειρίδιο, μέσω του οποίου οι ρήτορες έκαναν συνήθως τα πρώτα τους βήματα στις ουμανιστικές σπουδές. Ακόμα κι όσοι δεν το είχαν σε έντυπη μορφή, έσπευδαν να δανειστούν των κώδικα στον οποίο ήταν γραμμένο από κάποια βιβλιοθήκη.³⁵ Ο συγγραφέας του ρητορικού εγχειριδίου μάς είναι άγνωστος, ωστόσο, κατά την εποχή εκείνη εθεωρείτο ότι η πραγματεία είχε γραφτεί από τον Κικέρωνα.³⁶ Γνωρίζουμε, επίσης, ότι περιλαμβανόταν στην προσωπική βιβλιοθήκη του Machiavelli,³⁷ γεγονός που έχει προωθήσει ήδη συγκριτικές αναγνώσεις του *Ηγεμόνα* και του ρητορικού εγχειριδίου.³⁸

³⁴Paul F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy – Literacy and Learning 1300 – 1600*, The John Hopkins University Press, Βαλτιμόρη- Λονδίνο, 1989, σσ. 208 και 213-214.

³⁵Αυτ., σσ. 212- 215.

³⁶Η ταυτότητα του συγγραφέα είχε αμφισβητηθεί, ήδη από τα τέλη του 15^{ου} αιώνα, ωστόσο η αμφισβήτηση αυτή δεν ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένη κατά την εποχή που ο Machiavelli έλαβε την κλασική ουμανιστική του παιδεία. Grendel, ό.π., σσ. 213- 214.

³⁷ Αυτό το γνωρίζουμε από καταγραφή του πατέρα του Machiavelli - Βλ. Bernardo Machiavelli, *Libro Di Ricordi*, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, σ. 123, «Ricordo... io o renduto a Matteo cartolaio la Rettorica Nuova di Tullio».

³⁸ Επ' αυτού, βλ. Maurizio Viroli, *Machiavelli*, Oxford University Press, 1998, σσ. 73-108. Ο Viroli έχει επιτυχώς, κατά τη γνώμη μου, τονίσει ότι στην επιστολή που αφιερώνει ο Machiavelli στον Lorenzo των Μεδίκων λανθάνουν αναλογίες με τις οδηγίες που το *Ad Herennium* δίνει στον αναγνώστη του για να σμιλέψει έναν ύπουλο, ρητορικό

Ένα ακόμη πράγμα που ξέρουμε για το εγχειρίδιο αυτό, είναι ότι το περιεχόμενό του προκαλούσε τρόμο σε ορισμένους θεολόγους της εποχής. Έχοντας πλήρη επίγνωση των λανθανόντων στην αποτελεσματική χρήση της γλώσσας κινδύνων, δίδασκαν στους επίδοξους ρήτορες πώς η συμβουλευτική ρητορική³⁹ θα έπρεπε να ασκείται ενάρετα. Ως ηθικές πυξίδες που προσανατόλιζαν τους μαθητευόμενους τους προς την κατεύθυνση αυτή, χρησιμοποιούσαν ρητορικά εγχειρίδια όπως το *De Officiis* του Κικέρωνα.⁴⁰

Αυτές οι ηθικές διακηρύξεις μικρή σημασία είχαν, ωστόσο, για το *Ad Herennium*. Πρόκειται για ένα ρητορικό εγχειρίδιο που δεν είχε κανένα πρόβλημα να διδάξει στον αναγνώστη του πώς να επιχειρηματολογεί προωθώντας τον δόλο ή/και τη βία ως πολιτικά μέσα, ακόμα και ενάντια στην ενάρετη διακυβέρνηση.⁴¹ Συνεπώς, οι ουμανιστές περιορίζονταν στο να αντλούν από αυτό οδηγίες που αφορούσαν στο ύφος της επιχειρηματολογίας.⁴²

Ας περάσουμε τώρα στην τελεσφόρα αλήθεια. Αναφέρθηκε, προηγουμένως, ότι το *Ad Herennium* παροτρύνει τον αναγνώστη του να χρησιμοποιεί τις αμφισημίες της γλώσσας, εφόσον οι περιστάσεις ευνοούν κάτι τέτοιο. Η αξιοποίηση της αμφισημίας προϋποθέτει, ωστόσο, την αντίστοιχη ικανότητα – εφόσον χρησιμοποιούμε αμφίσημες λέξεις, ενδέχεται να καταστήσουμε και το ύφος μας ασαφές (*obscuram*).⁴³ Σ' αυτήν την περίπτωση, διατρέχουμε και τον κίνδυνο να μπερδέψουμε τον κριτή του επιχειρήματός μας ή, ακόμα χειρότερα, να τον καταστήσουμε δύσπιστο απέναντι μας.

πρόλογο. Από την άλλη, την καταγωγή της φράσης που συζητάμε ο Viroli δεν την έχει εντοπίσει, στο *Ad Herennium*, μολονότι η αντιπαραβολή αλήθειας και φαντασίας έχει απασχολήσει και τον ίδιο.

³⁹ Η ρητορική τέχνη διακρινόταν σε συμβουλευτική, δικανική και επιδεικτική. Το πρώτο είδος που μας απασχολεί εδώ σχετιζόταν με την αναζήτηση εναλλακτικών μέσων προσέγγισης του ενός σκοπού. Τον σκοπό έθετε εκείνος που ζητούσε τη συνδρομή του συμβουλευτικού λόγου.

⁴⁰ Βλ. Στην κλασική του μελέτη *Machiavelli: A very short Introduction*, ο Quentin Skinner έχει δείξει ότι οι ουμανιστές «μοραλιστές και οι αναρίθμητοι οπαδοί τους» ακολουθούσαν τα διδάγματα του *Περί Καθηκόντων* (*De Officiis*) του Κικέρωνα, ως προς την άποψη ότι η εγκατάλειψη της αρετής, μέσω της χρήσης του δόλου και της βίας, συνεπάγεται την παραίτηση από εκείνα τα χαρακτηριστικά που καθιστούν κάποιον άντρα. Ο δόλος, σύμφωνα με την περιφρονητική παρατήρηση του Κικέρωνα, ταιριάζει στην πονηρή αλεπού, ενώ η βία στο λιοντάρι. Προφανώς ο Machiavelli απαντά, έμμεσα και με κάποιο θράσος, σε αυτόν τον ισχυρισμό, όταν συστήνει στον ηγεμόνα να μιμείται το λιοντάρι και την αλεπού, στο 18^ο κεφάλαιο του *Ηγεμόνα*. Βλ. Quentin Skinner, *Machiavelli*, Oxford University Press, Οξφόρδη, 2001, σ. 44-45 και Cicero: *De Officiis*, ό.π., I.XIII.41. Θα γίνει πολύς λόγος για όλα αυτά στις ενότητες IV και V της παρούσας διατριβής.

⁴¹ *Ad Herennium*..., ό.π., III. II.3. Για την επιρροή του *Ad Herennium* στον Machiavelli, όσον αφορά στη χρήση του δόλου και της βίας ως μέσα πολιτικής διακυβέρνησης, βλ. Virginia Cox, *Machiavelli and the Rhetorica Ad Herennium: Deliberative Rhetoric in the Prince*, *The Sixteenth Century Journal*, Vol 28, No.4 (Winter, 1997), σσ. 1121- 1129.

⁴² Grendel, *Schooling in Renaissance Italy*, ό.π., σ. 214.

⁴³ *Ad Herennium*, ό.π., IV. LIII. 67.

Για να αποσείσουμε τέτοιες υποψίες, το *Ad Herennium* μάς συμβουλεύει να εισαγάγουμε τον κριτή της αφήγησής μας στο θέμα, κατά τρόπο τέτοιο, ώστε να μη φαίνεται ο λόγος μας προετοιμασμένος (ut non apparata videatur oratio esse).⁴⁴ Προς την κατεύθυνση αυτή, μία οδηγία του εγχειριδίου (στο VIII κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου) είναι να εκφράζουμε, όποτε μπορούμε, τον φόβο μας (metum) ή όποια άλλα συναισθήματα νομίζουμε ότι θα επηρεάσουν τους κριτές μας.⁴⁵ Είναι αξιοσημείωτο ότι, ο Machiavelli μπαίνει στην αφήγηση του 15^{ου} κεφαλαίου του *Ηγεμόνα* με αυτό το «αυθόρμητο» στυλ, εκφράζοντας τον φόβο του για το αν θα χαρακτηριστεί αλαζόνας από εκείνον που κρίνει την αλήθεια των γραπτών του.⁴⁶

Στο IX κεφάλαιο, το *Ad Herennium* (θα τα πάρουμε τα κεφάλαια με τη σειρά, γιατί ο Machiavelli ακολουθεί τις οδηγίες τους με τη σειρά), επισημαίνει στον αναγνώστη ότι θα πρέπει να δώσει την εντύπωση ότι μπαίνει στο θέμα του όσο πιο συνοπτικά μπορεί: η αφήγηση θα πρέπει να δίνει στον αναγνώστη την εντύπωση ότι είναι brevis, δηλ. άμεσος ή σύντομος στον λόγο του.⁴⁷ Για να πείσει η αφήγηση του, τον συμβουλεύει να τη σκηνοθετήσει, έτσι ώστε να φαίνεται πως αυτό που προτείνει είναι κάτι φυσικό, ότι πρόθεσή της είναι να αναδειξεί τα οφέλη (opportunitates) που θα μπορούσε ν' αποκομίσει κάποιος τη σκηνή που περιγράφεται.⁴⁸ Επιπλέον, ο ανώνυμος συγγραφέας του επισημαίνει ότι:

*Εφόσον το πράγμα είναι αληθινό*⁴⁹ (si vera res erit), όλες αυτές οι προφυλάξεις θα πρέπει, ωστόσο, να πληρούνται κατά τη διάρκεια της αφήγησής μας, γιατί διαφορετικά η αλήθεια δεν μπορεί να γίνει επιτυχημένα πιστευτή⁵⁰ (fidem non

⁴⁴ Αὐτ., I. VII. 11.

⁴⁵ Machiavelli, *Il Principe*, ό.π., σελ. 109, “E perché io so che molti di questo hanno scritto, dubito, scrivendone ancora io, non essere tenuto prosuntuoso..”

⁴⁶ Αὐτ.

⁴⁷ Η (φαινομενικά απροετοίμαστη) αφήγησή μας οφείλει να έχει τρία χαρακτηριστικά: να είναι ξεκάθαρη (dilucida), εύλογη ή αξιόπιστη (verisimilis) και σύντομη ή άμεση (brievis). Θα είναι σύντομη αν «αρχίσουμε από το σημείο απ' όπου είναι ανάγκη ν' αρχίσουμε... αν συνοψίσουμε χωρίς να καθυστερούμε», *Rhetorica Ad Herennium*, ό.π., I. IX. 14., σσ. 24-25

⁴⁸ Αὐτ., I. IX. 16

⁴⁹ Η υπογράμμιση δική μου. Σ.Τ.

⁵⁰ Η υπογράμμιση δική μου. Υπάρχουν, ως εκ τούτων, ορισμένα μεταφραστικά προβλήματα που δυσκολεύουν την εύρεση των αναλογιών μεταξύ του ρητορικού εγχειριδίου που ο Μακιαβέλλι χρησιμοποιούσε και του *Ηγεμόνα* (λες και δεν είναι ήδη αρκετά δύσκολο να εντοπίσουμε αυτές τις αναλογίες). Στα ελληνικά, αν υποθέσουμε ότι ο επιθετικός προσδιορισμός effettuale αποδίδεται σημασιολογικά με τον όρο «πραγματική» και ο όρος cosa αποδίδεται με τον όρο «πράγμα» κι έπειτα προσπαθήσουμε να μεταφράσουμε τη φράση *verità effettuale della cosa*, θα προκύψει το αποτέλεσμα «πραγματική αλήθεια του πράγματος». Νομίζω ότι υπάρχουν και άλλες μεταφραστικές διέξοδοι, που μας επιτρέπουν να εντοπίσουμε τις αντιστοιχίες με το ρητορικό εγχειρίδιο *Ad Herennium* και, παράλληλα, να αποφύγουμε τους πλεονασμούς. Θα μπορούσαμε, λ.χ., να χρησιμοποιήσουμε τη φράση «αποτελεσματική αλήθεια του πράγματος» ή «επιτυχημένη αλήθεια του πράγματος» ή «τελεσφόρα αλήθεια του

potest facere). Και αν οι αφηγήσεις μας για το πράγμα είναι φανταστικές⁵¹(sin erunt ficta), τότε θα πρέπει να προσέξουμε περισσότερο. Η επινόηση θα πρέπει να είναι μετρημένη και να λαμβάνει υπόψιν εκείνες τις περιπτώσεις στις οποίες αντικρούεται από επίσημα έγγραφα ή από τις άμεμπτες μαρτυρίες των προσώπων.⁵²

Οι μελετητές του Machiavelli θα έχουν ήδη διακρίνει τις ομοιότητες. Ωστόσο, ας παραθέσουμε το απόσπασμα με το οποίο εισαγόμαστε στην καρδιά της επιχειρηματολογίας του *Ηγεμόνα*:

Αλλά η πρόθεσή μου είναι να γράψω κάτι που είναι ωφέλιμο (utile) για όσους το καταλαβαίνουν και γι' αυτό, μου φαίνεται πιο βολικό να φτάσω άμεσα στην τελεσφόρα αλήθεια του πράγματος παρά σε μία φανταστική σύλληψη του.⁵³

Συνεπώς ο Machiavelli, καθώς προτίθεται να αναμετρηθεί με τις παραδοσιακές απόψεις περί ενάρκτης διακυβέρνησης της εποχής του, μπαίνει στο θέμα (α), εκφράζοντας τους φόβους του, (β) με αμεσότητα, (γ) τονίζοντας ότι προτίθεται να γράψει κάτι ωφέλιμο (utile) για χάρη του αναγνώστη και (δ) διευκρινίζοντας ότι αυτή

πράγματος» για να έχουμε το επιθυμητό σημασιολογικό αποτέλεσμα. Ευχαριστώ τον Γρηγόρη Ανανιάδη, ο οποίος με έφερε σ' επαφή με τον όρο «τελεσφόρα» (πρόκειται για όρο τον οποίο δεν γνώριζα, καν) και με έπεισε να τον υιοθετήσω, εδώ. Έτσι, δεν θα χάσουμε από το πεδίο ορατότητάς μας το λατινικό απαρέμφοτο (facere) που χρησιμοποιεί ο συγγραφέας του *Ad Herennium*, προκειμένου να δηλώσει ότι δεν έχει σημασία το αν αγοράζουμε υπέρ ενός πράγματος αληθινού ή φανταστικού, εφόσον δεν μπορούμε να επιτύχουμε (facere) να εκμαιεύσουμε την πειθώ του κριτή μας ή δεν μπορούμε να τον κάνουμε (facere) να μας πιστέψει. Το απαρέμφοτο facere, λοιπόν, δηλώνει εδώ τέλεση, πράξη, επίτευξη μέσω της προσήκουσας χρήσης των ρητορικών τεχνικών. Επιπλέον, το απαρέμφοτο facere, έχει κοινή λατινική ρίζα με τον επιθετικό προσδιορισμό effutuale, τον οποίον ο Machiavelli χρησιμοποιεί για να δηλώσει ότι αγοράζει υπέρ ενός πράγματος αληθινού και όχι φανταστικού, ακολουθώντας (και, σ' αυτό, είμαι σχεδόν βέβαιος) κατά γράμμα τις οδηγίες του *Ad Herennium*. Δεν αντιτίθεται, λοιπόν, καθόλου στις ελεύθερες μεταφράσεις του *Ηγεμόνα* – απλώς θεωρώ σημαντικό το να μη συσκοτίζουν, οι μεταφράσεις αυτές, τις αναλογίες μεταξύ του *Ad Herennium* και της συγκεκριμένης πραγματείας. Αλλά νομίζω ότι, αν δεν αρχίσουμε να διαβάζουμε τον *Ηγεμόνα* σε συνάρτηση με το *Ad Herennium*, δεν θα καταλάβουμε ποτέ τί βιβλίο διαβάζουμε, πραγματικά. Μπορεί, βέβαια, και να κάνω λάθος.

⁵¹ Η υπογράμμιση δική μου. Σ.Τ. Ευχαριστώ τον καθηγητή της λατινικής γλώσσας Θεόδωρο Παπαγγελή που μου υπέδειξε ότι ο προσδιορισμός ficta αποδίδει, σημασιολογικά, το νόημα μιας φανταστικής ή επινοημένης αφήγησης. Στα ιταλικά, η ίδια σημασία αποδίδεται με τον όρο immaginazione, που χρησιμοποιεί, στο επίμαχο απόσπασμα, ο Machiavelli και που με βοήθησε γενικότερα, ως προς τη μετάφραση του εν λόγω αποσπάσματος του *Ad Herennium*.

⁵² *Ad Herennium*..., ό.π., I. IX. 16, σσ. 28-29.: “Si vera res erit, nihilominus haec omnia narrando conservanda sunt, nam saepe veritas, nisi haec servata sint, fidem non potest facere”. Το απαρέμφοτο facere, ο Caplan το αποδίδει στα αγγλικά ορισμένες φορές με το ρήμα achieve (επιτυχάνω) και άλλοτε με τη λέξη do (κάνω, ποιώ). Έχοντας μιλήσει με τον καθηγητή Θεόδωρο Παπαγγελή και, έχοντας ανατρέξει σε διάφορα λατινικά λεξικά, αντιλαμβάνομαι ότι και οι δύο αυτές σημασιολογικές αποδόσεις του επίμαχου όρου είναι δόκιμες. Υιοθετώ τον όρο επιτυχημένα, επειδή θα μου φανεί χρήσιμος στην επόμενη ενότητα, όπου θα προσπαθήσω να δείξω ότι πρέπει να ανασκευάσουμε τον τρέχοντα ορισμό της ειλικρίνειας που συνήθως χρησιμοποιούμε και να προτιμήσουμε έναν άλλον.

⁵³ Machiavelli..., ό.π., *Il Principe*, . Η έμφαση δική μου. Βλ. τις προηγούμενες υποσημειώσεις, οι οποίες δικαιολογούν, νομίζω, για ποιον λόγο επιλέγω να μεταφράσω κατ' αυτόν τον τρόπο την επίμαχη φράση του Μακιαβέλλι. Έχω την αίσθηση ότι θα μπορούσαμε, κάλλιστα, να επιλέξουμε και τους όρους «αποτελεσματική αλήθεια», «ποιητική αλήθεια».

η αμεσότητα απορρέει από το γεγονός ότι προτίθεται να μιλήσει για ένα πράγμα αληθινό και όχι φανταστικό. Ακολουθεί, με άλλα λόγια, *κατά γράμμα* τις υποδείξεις του *Ad Herennium*.

Υπάρχει, όμως, και συνέχεια. Περνώντας από το κεφάλαιο IX του *Ad Herennium* στο X, μαθαίνουμε πώς θα πρέπει να κλείσουμε την (φαινομενικά απροετοίμαστη) αφήγησή μας.⁵⁴ Διαβάζουμε, λοιπόν, ότι οφείλουμε να εντοπίσουμε ένα σημείο στο οποίο βολεύει να συμφωνήσουμε με το αφήγημα των αντιπάλων μας κι έπειτα να διευκρινίσουμε πού έγκειται η διαφορά μας.⁵⁵

Για να αποσαφηνίσει αυτή τη σκηνοθετική οδηγία, το *Ad Herennium* χρησιμοποιεί το παράδειγμα του Ορέστη που σκότωσε τη μητέρα του, για να εκδικηθεί τον φόνο του Αγαμέμνονος. Εφόσον ο Ορέστης επιθυμεί να κλείσει την αφήγησή του για το γεγονός, πρέπει να χρησιμοποιήσει τις λέξεις ως εξής «*Ομολογούν (confitentur)*»⁵⁶ ότι η Κλυταιμνήστρα σκότωσε τον Αγαμέμνονα. *Αλλά ισχυρίζονται ότι όφειλα να μην έχω εκδικηθεί για τον πατέρα μου*».⁵⁷

Πώς κλείνει την αφήγησή του ο Machiavelli; Ακριβώς όπως ο Ορέστης – διακρίνοντας εκείνο το σημείο στο οποίο φαίνεται σωστό να συμφωνήσει με τους μοραλιστές της εποχής του και διευκρινίζοντας πού έγκειται η διαφορά τους:

*Και γνωρίζω ότι ο καθένας θα ομολογήσει (E Io so che ciascuno confessera) ότι θα ήταν πιο αξιέπαινο για έναν ηγεμόνα να είναι προικισμένος με όλες τις αρετές[...] Αλλά από τη στιγμή που δεν είναι δυνατόν να τις κατέχει, ή να συμβαδίζει με αυτές τελείως[...] θα πρέπει να έχει αρκετή φρόνηση, ώστε να ξέρει πώς να ξεφύγει από το όνειδος αυτών των κακιών που θα του στερήσουν την εξουσία του.*⁵⁸

Αξίζει να παρατηρήσει κανείς ότι ακόμα και το (κοινής λατινικής ρίζας) ρήμα *confessera* έχει ξεσηκωθεί από το παράδειγμα του Ορέστη, το οποίο μας διδάσκει πώς να φέρνουμε εις πέρας μία αφήγηση που αποσκοπεί στο να πείσει για τις προθέσεις και

⁵⁴ Rhetorica Ad Herennium..., ό.π., I.X.17.

⁵⁵ Αυτ.

⁵⁶ Η υπογράμμιση δική μου. Σ.Τ.

⁵⁷ Αυτ. «Agamemnonem esse a Cytemnestra occisum confitentur; cum id ita sit, me ulcisci parentem negant oportuisse».

⁵⁸ Machiavelli..., ό.π. σ. 111

τη ωφελιμότητά της. Άλλο ένα σημείο που πιστοποιεί, ενδεχομένως, πόσο σοβαρά έπαιρνε ο Machiavelli τις οδηγίες του *Ad Herennium*.

Για άλλη μία φορά, νομίζω ότι μπορούμε να κρίνουμε αυτές τις οδηγίες εκ των αποτελεσμάτων τους. Όσο αμφίσημη κι αν είναι η αλήθεια του *Ηγεμόνα*, οι αμέτρητοι ερμηνευτές της εκκινούσαν πάντοτε από την παραδοχή ότι το κείμενο έχει μια αλήθεια να μας αφηγηθεί. Ο Machiavelli θα ήταν πανευτυχής: μόλις είδαμε πόση προσπάθεια κατέβαλε, προκειμένου να χρησιμοποιήσει τις λέξεις με τον καταλληλότερο τρόπο, ώστε να αποσπάσει αυτήν την ευνοϊκή κρίση.

Αν ανέδειξα, λοιπόν, αυτήν την παρασκηνιακή προσπάθεια του XV κεφαλαίου του *Ηγεμόνα*, το έκανα επειδή νομίζω ότι μπορούμε να αντλήσουμε πολλές πληροφορίες για τον Machiavelli, αν εστιάσουμε στα ρητορικά εγχειρίδια που διάβαζε. Από τη μια πλευρά, η μελέτη αυτή παρουσιάζει δυσκολίες: πρόκειται για βιβλία που τον ενθάρρυναν να μην αναφέρεται σε αυτά, σαν να επιθυμούσαν να παραμένουν στη σκιά της βιβλιοθήκης του. Από την άλλη, του έδιναν λεπτομερείς οδηγίες για το πώς να σμιλέψει τον λόγο του, ανάλογα με το τι προτίθεται να κάνει. Μελετώντας τα, θα μάθουμε περισσότερα για τις προθέσεις του Machiavelli, για τη σχέση του με την ιστορία, με τη μνήμη, με τη γλώσσα και τους τρόπους της, απ' όσα επέτρεπε ο ίδιος στον εαυτό του να αποκαλύψει.

Κεφάλαιο Τρίτο: Το καθιερωμένο μοτίβο ερμηνείας του Machiavelli

Η αυλαία αυτή θα ανοίξει με ορισμένες δηλώσεις του Κασσίρερ. Όχι βέβαια επειδή επιθυμώ να αντιδικήσω με τον ίδιο τον Κασσίρερ, ο οποίος έχει πεθάνει εδώ και δεκαετίες, αλλά επειδή οι συγκεκριμένες δηλώσεις εκφράζουν ακόμα πολλούς μελετητές του Machiavelli. Συνεπώς, διευκρινίζω, ήδη από την αρχή, ότι δεν επιθυμώ ν' ανασκευάσω κάποια άποψη του ίδιου του Κασσίρερ, αλλά επιθυμώ να ανασκευάσω τις απόψεις εκείνων των σύγχρονων σε εμάς ιστορικών και φιλοσόφων που εξακολουθούν να υιοθετούν ορισμένες δηλώσεις του Κασσίρερ, οι οποίες αφορούν τον Machiavelli.⁵⁹ Παραθέτω, λοιπόν, εδώ μία πρώτη δήλωση:

[...] σήμερα, είμαστε σκεπτικοί σε ό,τι αφορά απόλυτες αλήθειες και απόλυτες αξίες. Αλλά αυτή δεν ήταν η προσέγγιση του Μακιαβέλλι, ούτε η προσέγγιση της Αναγέννησης. Οι καλλιτέχνες, οι επιστήμονες και οι φιλόσοφοι της Αναγέννησης δεν ήταν μαθημένοι στον δικό μας ιστορικό σχετικισμό – ακόμα πίστευαν σε μια απόλυτη ομορφιά και σε μια απόλυτη αλήθεια.⁶⁰

Ο Κασσίρερ τα γράφει αυτά το 1946, αφότου έχει ζήσει στη Γερμανία της Βαϊμάρης, αφότου έχει έρθει σε επαφή με τους ριζοσπαστικούς θεωρητικούς της, αφότου έχει αντιπαρατεθεί με τον ίδιο τον Χάιντεγκερ. Ενδεχομένως, πιστεύει ότι η φιλοσοφία έχει φτάσει, πλέον, στο απόγειο της κριτικής της διάθεσης. Σε αντίθεση με κάποιον που προσεγγίζει την ιστορία με τον σκεπτικισμό του Heidegger, ο Machiavelli δεν φαντάζεται πια και τόσο ριζοσπαστικός. Ως ιστορικός, ο Machiavelli «ήταν εξαιρετικός, αλλά είχε συλλάβει το έργο της ιστορίας με τρόπο που διαφέρει πολύ από τον δικό μας. Δεν

⁵⁹ Το να ασκείς κριτική σε κάποιον, προϋποθέτει ότι τον έχεις ερμηνεύσει κατά τρόπο μονοσήμαντο. Όταν, όμως, ο άνθρωπος σου είναι μακριά (πόσο μάλλον όταν είναι νεκρός), μάλλον θα πρέπει να επεξεργαστείς σοβαρά το ενδεχόμενο ότι μπορεί και να μην τον κατανοείς ή ακόμα και να τον αδικείς, όταν ερμηνεύεις το έργο του. Είναι, λοιπόν, κάπως παράδοξο το ότι πολλοί θεωρητικοί δηλώνουν ακολουθώντας, λ.χ., τον Ζακ Ντερριντά, ότι η μονοσήμαντη ανάγνωση ενός έργου είναι δύσκολη ή/και ανέφικτη και μας διαβεβαιώνουν, παράλληλα, ότι έχουν κατανοήσει ακριβώς αυτά που η αντίπαλη προοπτική έχει συνεισφέρει στη θεωρητική συζήτηση. Αν τα κείμενα επιδέχονται πολλές ερμηνείες, αυτό σημαίνει ότι πολύ συχνά παρανοούμε τους αντιδίκους μας. Πράγμα που δεν συνεπάγεται ότι το έργο μας (οι απαντήσεις μας προς τους αντιδίκους αυτούς) δεν έχει θεωρητική αξία, αλλά συνεπάγεται ότι η αξία του έγκειται, τελικά, αλλού: στο ότι αξίζει να διαβαστεί από όσους έχουν ταυτιστεί με τη θέση που *εμείς αποδίδουμε* στον αντίπαλο, είτε τον έχουμε παρανοήσει, είτε όχι. Συνεπώς, τον ίδιο τον Cassirer μπορεί εδώ να τον παρανοώ – και, καθότι ο άνθρωπος είναι νεκρός, δεν μπορεί να αντιδικήσει μαζί μου. Γι' αυτό και πρόθεση μου είναι να αντιδικήσω, πρωτίστως, με τον εαυτό μου, ο οποίος υποδύεται τον ρόλο του Cassirer – είτε τον υποδύεται καλά, είτε όχι.

⁶⁰Cassirer, *The Myth of the State...*, ό.π., σ. 125.

ενδιαφερόταν για τα δυναμικά στοιχεία της ιστορίας, αλλά για εκείνα τα αμετάβλητα στοιχεία που καθιστούν την ιστορική ζωή κάτι το στατικό. Δεν ενδιαφερόταν για τα επιμέρους χαρακτηριστικά μίας δεδομένης ιστορικής εποχής, αλλά εξέταζε εκείνα τα χαρακτηριστικά που επανεμφανίζονται στην ιστορία και σχετίζονται με εκείνα τα πράγματα που μένουν πάντοτε αμετάβλητα».⁶¹

Το ότι ο Machiavelli εστιάζει σε εκείνα τα πράγματα, τα οποία ποτέ δεν μεταβάλλονται, προκειμένου να γράψει τις πολιτικές του πραγματείες, το έχουν επισημάνει και άλλοι διάσημοι και ιδιαίτερα οξυδερκείς θεωρητικοί, οι οποίοι στις μέρες μας έχουν εκατοντάδες θεωρητικούς επιγόνους.⁶² Ο L. Strauss, για παράδειγμα, αποδίδει στον Machiavelli την τάση να πιστεύει σε μία άλλη, αμετάβλητη αλήθεια: στην αλήθεια της ανθρώπινης φύσης.⁶³ Έχοντας παρατηρήσει την ανθρώπινη φύση, ο Machiavelli καθίσταται ένας δάσκαλος του κακού, απομακρύνεται από την τάση της εποχής του να πιστεύει σε φανταστικές αλήθειες και επιτίθεται στα εκκλησιαστικά δόγματα της εποχής του.⁶⁴ Ορισμένοι σύγχρονοι θεωρητικοί, συγχωνεύουν αυτές τις δύο ερμηνευτικές τάσεις: γράφουν ότι η προσέγγιση του Machiavelli εκκινεί τόσο από την παρατήρηση της ανθρώπινης φύσης, όσο και από την παρατήρηση της ιστορίας.⁶⁵ Όσο και να διαφωνούν, ωστόσο, όλοι αυτοί οι θεωρητικοί για το περιεχόμενο της μακιαβελικής διδασκαλίας, το μοτίβο της επιχειρηματολογίας τους εκκινεί πάντα από την αποδοχή μιας συγκεκριμένης αντιπαραβολής, η οποία θα μπορούσε να συνοψισθεί διά των ακόλουθων δηλώσεων του Isaiah Berlin:

Είναι, αναμφίβολα, εκπληκτικό το ότι συναντάμε έναν στοχαστή τόσο απελευθερωμένο από αυτές τις θεωρητικές υποθέσεις που έχουμε διδαχθεί ότι ήταν διαδεδομένες στην εποχή του... δεν υπάρχει [στο έργο του Machiavelli]

⁶¹Αυτ.

⁶²Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Ιλινόις, 1958, σ. 18. Βλ. Και Alex Honneth, *The Struggle for Recognition – The Moral Grammar of Social Conflicts*, The MIT Press, μτφρ. Joel Anderson, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη, 1995, σ. 8. Ο Honneth πιστεύει, όπως και ο L. Strauss, ότι η θεωρία του Machiavelli κινητοποιείται από την παρατήρηση ορισμένων αμετάβλητων στοιχείων της ανθρώπινης φύσης, όπως είναι η αυτοσυντήρηση.

⁶³ Strauss, *Thoughts on Machiavelli...*, ό.π., σ. 18. Στους θεωρητικούς που θαυμάζουν το έργο του Strauss συγκαταλέγω και τον ίδιο μου τον εαυτό – δεν θα ήθελα να αφήσω κανένα περιθώριο σε κάποιον για να υποθέσει ότι προσπαθώ, εδώ, να υπονομεύσω τη δουλειά και την οξυδέρκεια του συγκεκριμένου στοχαστή. Το ίδιο θα έλεγα και για τον Cassirer ή τον Isaiah Berlin – το ότι ασκώ κριτική σε ορισμένες προσεγγίσεις του Machiavelli, ακολουθώντας το παράδειγμα του Q. Skinner, δεν συνεπάγεται σε καμία περίπτωση ότι δεν σέβομαι τις προσεγγίσεις αυτές.

⁶⁴Αυτ., σσ. 12-13.

⁶⁵Ενδεικτικά, βλ. Tania Rispoli, *Imitation and Animality*, «On the Relationship between Nature and History in chapter XVIII of the Prince», στο *The Radical Machiavelli*, ό.π., σσ. 190 – 200

ίχνος Πλατωνικής ή Αριστοτελικής τελεολογίας, καμία αναφορά σε κάποια τέλεια τάξη, σε καμία πραγματεία που τοποθετεί τη φύση του ανθρώπου στην μεγάλη αλυσίδα της ύπαρξης – και, με αυτά τα ζητήματα, οι Αναγεννησιακοί στοχαστές απασχολούσαν τη σκέψη τους εις βάθος[...]»⁶⁶

Τέλος, επειδή δεν θέλω να κουράσω πολύ (αλλά θέλω να δείξω στον αναγνώστη ένα ρητορικό τρικ που ίσως και να λανθάνει της προσοχής του, στα εν λόγω αποσπάσματα), θα παραθέσω άλλο ένα απόσπασμα από την ομιλία του Balibar στο Πάντειο. Με το απόσπασμα αυτό, ο Balibar επιχειρεί να εξηγήσει πως οργανώνεται η ερμηνευτική προσέγγιση του Leo Strauss σε ό,τι αφορά τον Machiavelli. Το απόσπασμα έχει ως εξής:

Ο Στράους οργανώνει την ερμηνεία του γύρω από δύο ερωτήματα: πρώτον, το ζήτημα της καινοτομίας της οπτικής που διεκδικεί ο Μακιαβέλλι, σε ρήξη με την παράδοση της αρχαίας και μεσαιωνικής φιλοσοφίας, για τις οποίες η θεματική των αρετών, και ειδικότερα των αρετών του ηγεμόνα, επιτρέπει τη συνάρθρωση της πολιτικής και της ηθικής, της ιδιότητας του καλού και καλοκάγαθου και της ιδιότητας του κυβερνώντος...⁶⁷

Ας δούμε, λοιπόν, πιο είναι το κοινό μοτίβο το οποίο λανθάνει σε όλα τα αποσπάσματα, στα οποία μέχρι τώρα αναφερθήκαμε. Πρώτα απ' όλα, όλοι συμφωνούν στο ότι ο Machiavelli πρωτοτυπεί, σε σχέση με την Αναγέννηση ή με την μεσαιωνική φιλοσοφία ή με την αρχαία φιλοσοφία. Έχουμε, λοιπόν, εδώ, (α) μία βασική, για το επιχείρημα, αντιπαραβολή. Με αυτήν την πρώτη αφηγηματική κίνηση, ο Machiavelli αντιπαραβάλλεται *προς την Αναγέννηση ή προς κάποια άλλη εποχή*.

Νομίζω ότι είναι σημαντικό, όταν παρατηρούμε τέτοιες αντιπαραβολές, να είμαστε λίγο καχύποπτοι σε ό,τι αφορά το ρητορικό στρατήγημα της προσωποποίησης μιας αφηρημένης έννοιας. Προσωποποιώντας μια έννοια (την έννοια μίας εποχής, λ.χ., ή την έννοια μίας φιλοσοφικής πρακτικής) είμαι πάντα σε θέση ν' αποδώσω στην έννοια

⁶⁶Berlin, *Against the Current – Essays in the History of Ideas...*, ό.π., σσ. 36-37

⁶⁷ Balibar..., ό.π. σελ. 25. Προφανώς, το μικρό αυτό απόσπασμα δεν εξαντλεί τις πληροφορίες σε σχέση με το πως οργανώνει την ερμηνευτική του προσέγγιση ο Strauss. Ωστόσο, το παραθέτω επειδή σ' αυτό λανθάνει το ρητορικό στρατήγημα της προσωποποίησης μίας αφηρημένης έννοιας - το οποίο αυτό στρατήγημα αποτελεί στρατήγημα εκκίνησης πάρα πολλών ιστορικών και πολιτικών εγχειριδίων τα οποία ασχολούνται με τον Machiavelli. Συνήθως, δηλαδή, τα εγχειρίδια που διαβάζουμε και τα οποία αφορούν στον Machiavelli εκκινούν από φράσεις του τύπου «σε αντίθεση με τον Μεσαίωνα, ο Machiavelli...» ή «Σε αντίθεση με την Αναγέννηση, ο Machiavelli...». Θα δούμε ευθύς αμέσως γιατί αυτό είναι λάθος, εν προκειμένω.

αυτή ανθρώπινο ήθος ή/και ανθρώπινη διάνοια. Έτσι, αν γράψω ότι η Αναγέννηση πίστευε (σε αντίθεση με εμένα ή με τον Machiavelli) στο Χ και, αν ο αναγνώστης δεχτεί την προσωποποίηση αδιαμαρτύρητα, τότε θα έχω ξεμπερδέψει από τον μπελά τού να παραθέσω περισσότερες ιστορικές πηγές. Πράγμα θεμιτό, αν θέλω να κάνω οικονομία λόγου. Αλλά εδώ η οικονομία λειτουργεί εις βάρος μας, γιατί συγκαλύπτει πολλά ερευνητικά ερωτήματα στα οποία δεν έχουμε συνηθίσει να απαντάμε. Ερωτήματα όπως: τί βιβλία διάβαζε ένας οποιοσδήποτε Αναγεννησιακός στοχαστής; Ποιες ασκήσεις περιλάμβανε ο ουμανισμός, ως εκπαιδευτικό πρόγραμμα σπουδών; Μετωνυμικά, τις απόψεις ποιων στοχαστών εκφράζει ο όρος «Αναγέννηση»; Η προσωποποίηση, ως στρατήγημα, παράγει γενικεύσεις που μας επιτρέπουν να κάνουμε οικονομία χώρου αλλά, δυστυχώς, συχνά εκβάλλει και στο να ξεμπερδεύουμε με τέτοιες ερωτήσεις.

Χρησιμοποιώντας ένα τέτοιο ρητορικό στρατήγημα, (το οποίο δεν λέω ότι χρησιμοποιούν συνειδητά οι Cassirer, Berlin, Strauss και Balibar, αλλά λέω ότι *το χρησιμοποιούν όπως και να έχει*) μου φαίνεται ότι μπορούμε να μπερδευτούμε και να μπερδέψουμε τους ακροατές μας, αλλά και να χάσουμε ζωτικές πληροφορίες. Έχω την αίσθηση ότι μία από τις βασικές αλήθειες που θα έπρεπε κάθε αξιόμαχος υποκριτής να διδάσκεται είναι η εξής: το ψέμα αναπαράγεται εκεί όπου το περιμένεις λιγότερο και, συνήθως, αναπαράγεται από τους πιο τίμιους ανθρώπους (δηλ. από αυτούς που δεν ξέρουν πώς να ψεύδονται). Θα δούμε πώς αυτό το στρατήγημα (το στρατήγημα της προσωποποίησης μίας εποχής) μπορούμε να το διαχειριστούμε, στην ενότητα III της παρούσας διατριβής. Προς το παρόν, θα ήθελα να μείνουμε σε μια ρητορική ανάλυση του μοτίβου που διατρέχει τα παραπάνω αποσπάσματα (τα οποία παραθέτω ενδεικτικά, γιατί την αφηγηματική μορφή που εδώ εξετάζω την έχω βρει και σε πολλά άλλα ιστορικά ή φιλοσοφικά βιβλία που αφορούν τον Machiavelli).

Έπειτα από (α) την αντιπαραβολή με τις εποχές του Μεσαίωνα ή της Αναγέννησης, παρατηρούμε, ίσως, ότι (β) το μοτίβο αφήγησης που συνήθως διδασκόμαστε ή διαβάζουμε, ως ιστορικοί ή πολιτικοί επιστήμονες εισάγει μια αναλογία: ο Machiavelli ναι μεν δεν πιστεύει στη συγκεκριμένη απόλυτη αλήθεια ενός θεϊκού σχεδίου το οποίο καθορίζει την πολιτική δράση αλλά, παρ' όλα αυτά, δεν ξεφεύγει από την τάση της εποχής του να πιστεύει σε απόλυτες αλήθειες. Έπειτα από αυτό το βήμα, το μοτίβο σταματά να είναι κοινό. Και αρχίζουν, όπως είδαμε, οι διαφωνίες: άλλος βάζει τον

Machiavelli να πιστεύει στην αμετάβλητη ανθρώπινη φύση, άλλος στα στατικά σημεία της ιστορίας, άλλοι παρατηρούν ότι ο Machiavelli πρωτοτυπεί ως προς το ότι ψέγει τη φιλοσοφία, κ.ο.κ.

Η προσέγγιση της παρούσας εργασίας θα κινηθεί προς την αντίθετη κατεύθυνση: για αρχή, θα επιτεθώ στην βασική αντιπαραβολή που κινητοποιεί αυτό το αφηγηματικό μοτίβο. Πώς μπορεί, ωστόσο, να χωλαίνει μια τέτοια αντιπαραβολή; Για αρχή, θέλω να διευκρινίσω ότι η αντιπαραβολή, ως εναρκτήρια ρητορική κίνηση, μας επιτρέπει να καταλάβουμε τί *δεν είναι ένα πράγμα* και όχι τί ακριβώς είναι. Λόγου χάρη, αν πω σε έναν άνθρωπο που δεν με βλέπει ότι το τασάκι που κρατάω *δεν είναι πράσινο*, αυτό δεν του αρκεί για να καταλάβει τι χρώμα έχει το τασάκι. Αλλά τον ενημερώνει για τα δυνατά χρώματα που μπορεί να έχει το τασάκι, άπαξ και έχει αποκλειστεί το πράσινο.

Και αν λέω, εκούσια ή ακούσια, ψέματα στον συνομιλητή μου; *Και αν το τασάκι είναι όντως πράσινο*; Σε αυτήν την περίπτωση, όσες υποθέσεις και να κάνει ο συνομιλητής, θα είναι λανθασμένες, γιατί βασίζονται σε ένα εκούσιο ψέμα ή σε ένα λάθος. Θα μου πείτε, δεν φταίει αυτός, φταις εσύ που ακούσια ή εκούσια τον κορόιδεψες. Ναι, αλλά κάπου φταίει κι αυτός: γιατί δεν με ήλεγξε, με οποιονδήποτε τρόπο, όταν τον διαβεβαίωσα ότι το τασάκι είναι πράσινο;

Βέβαια, στο παράδειγμα με το τασάκι δεν διακυβεύονται και πολλά πράγματα. Αλλά, στην περίπτωση της Αναγέννησης, οι έρευνες των Q. Skinner, M. Viroli και V. Cox, έχουν δείξει ότι διακυβεύεται κάτι πιο σπουδαίο: η κατασκευή της έννοιας της ίδιας της νεωτερικότητας. Αν το μόνο που χρειάζεται για να κατασκευαστεί αυτή η έννοια είναι (α) ορισμένες δηλώσεις που μας καλούν να τις εμπιστευτούμε τυφλά (οι Αναγεννησιακοί πίστευαν σε απόλυτες αλήθειες, ο Μεσαίωνας καλλιεργούσε την αίσθηση μίας τέλει τάξης, κ.ο.κ.) και (β) η εμπειρική παρατήρηση ότι σήμερα δεν σκεφτόμαστε όπως τα υποκείμενα στα οποία αναφέρονται αυτές οι δηλώσεις, τότε η κατασκευή της έννοιας της νεωτερικότητας χωλαίνει.

Αλλά εμείς, σε αντίθεση με τον άνθρωπο που δεν ζητά να ελέγξει τί χρώμα έχει, πραγματικά, το τασάκι, έχουμε ένα παραπάνω ελαφρυντικό: έχουν δημοσιευτεί τόσα πονήματα πολιτικής επιστήμης και ιστορίας που *προϋποθέτουν και, συνεπώς, επαναλαμβάνουν τις δύο παραπάνω αφηγηματικές κινήσεις*, ώστε δεν μπορούμε παρά να επαναπαυθούμε στο ποσοτικό κριτήριο (αφού τόσοι ιστορικοί και φιλόσοφοι

γράφουν το X, το X θα είναι σωστό). Θα έλεγα ωστόσο, ότι το ποσοτικό κριτήριο δεν είναι πάντα ασφαλές. Επειδή πολύς κόσμος επαναλαμβάνει (ακούσια, κατά πάσα πιθανότητα) ορισμένες ρητορικές κινήσεις, δεν σημαίνει ότι αυτές οι κινήσεις δεν θα πρέπει να αμφισβητούνται.

Θα διακινδύνευα, επίσης, την υπόθεση ότι το ποσοτικό κριτήριο δεν θα αργήσει να δώσει νέα αποτελέσματα, γιατί περιμένω ότι αρκετοί ιστορικοί και πολιτικοί φιλόσοφοι πρόκειται να ενδιαφερθούν για το εκπαιδευτικό πρόγραμμα του ουμανισμού, μέσα στις επόμενες δεκαετίες – νομίζω ότι βρισκόμαστε στις παρυφές μιας νέας εποχής. Ιστορικοί όπως ο Q. Skinner, έχοντας διαβάσει την αναλυτική φιλοσοφία τους, αλλά και τα εκπαιδευτικά εγχειρίδια που ο ίδιος ο Machiavelli διάβαζε, δεν άργησαν να παρατηρήσουν ορισμένες αναλογίες και μας άνοιξαν ένα νέο παράθυρο, μέσα από το οποίο μπορούμε να αντικρίσουμε την Αναγέννηση. Πρόκειται, νομίζω, για μια Αναγέννηση παράξενη και ιδιαίτερα επίκαιρη. Σε αυτή τη μελέτη, θέλω κι εγώ να καταγράψω, όσο μπορώ, τί είδα μέσα από αυτό το παράθυρο.

Ως εκ τούτων, σε αυτή μελέτη επιθυμώ να υπερασπιστώ την άποψη ότι τόσο ο Machiavelli, όσο και οι περισσότεροι συγkαιρινοί του είχαν θεματοποιήσει με ιδιαίτερα ριζοσπαστικό και πρωτότυπο τρόπο, ορισμένα πράγματα τα οποία ξεχάστηκαν, μέχρι και τον 20^ο αιώνα. Θα προσπαθήσω, δηλαδή, να δείξω ότι ο Machiavelli και οι συγkαιρινοί του θεωρούσαν δεδομένο:

(α) ότι η γλώσσα είναι εγγενώς αμφίσημη και ότι, το νόημα ενός όρου ή μιας φράσης καθορίζεται από τη χρήση της συγκεκριμένης φράσης, αλλά και από αυτό που επιθυμούσε να επιτελέσει το υποκείμενο εκφοράς της φράσης που μας απασχολεί (Αυτό είναι κάτι που το επισήμαναν, κατά τον 20^ο αιώνα, θεωρητικοί όπως ήταν ο John Austin).

(β) ότι, για να καταλάβουμε τί προτίθεται να κάνει ένας άνθρωπος και, συνεπώς, για να ερμηνεύσουμε τις δηλώσεις του, θα πρέπει πρώτα να υποδυθούμε τον ρόλο του (πράγμα που το επεσήμαναν, κατά τον 20^ο αιώνα, θεωρητικοί όπως ήταν ο Paul Ricoeur)

(γ) ότι μπορεί κανείς να πιαστεί από ορισμένους όρους ενός βιβλίου, κι έπειτα να το διαβάσει με εντελώς διαφορετικό τρόπο, εφόσον το αποφασίσει (πράγμα που κατά τον

20^ο αιώνα επιχειρούσαν να το αναδείξουν, με τον δικό τους ιδιαίτερο τρόπο, θεωρητικοί όπως ήταν ο Ernesto Laclau – στο πρώιμο έργο του – και ο Jacques Derrida)

Κάπου εδώ, οι αναγνώστες μου μπορεί να έχουν ήδη δυσανασχετήσει, Και μπορεί να φέρουν την εξής ένσταση: ο Machiavelli *όντως μιλά στο έργο του για αμετάβλητες ή απόλυτες αλήθειες, ενώ οι θεωρητικοί στους οποίους μόλις αναφέρθηκε προσπαθούν να δείξουν ότι δεν υφίσταται καμία δήλωση που έχει, αυτή καθ' εαυτήν, νόημα, και, υπ' αυτήν την έννοια, δεν υφίσταται καμία αμετάβλητη ή απόλυτη αλήθεια.*

Απέναντι σε μία τέτοια ένσταση, θα ήθελα να αντιπαραβάλω τα εξής, τέσσερα ερευνητικά ερωτήματα, τα οποία δύνανται να λειτουργήσουν και ως κριτήρια ελέγχου της παρούσας μελέτης:

- (1) Θα μπορούσαν, τόσο ο Machiavelli, όσο και οι συγκαίρινοί του, να έχουν στη διάθεσή τους μια τέχνη που τους έχει διδάξει ότι δεν υφίστανται αμετάβλητες αλήθειες;
- (2) Θα μπορούσε, η ίδια τέχνη, να τους έχει διδάξει πώς να παίζουν με την αμφισημία των δηλώσεων που έχουν πολιτικό ενδιαφέρον;
- (3) Θα μπορούσε, η ίδια τέχνη, να τους έχει διδάξει ότι πρέπει να υποδύονται, νοερώς, τον ρόλο ιστορικών προσώπων ή ακόμα και τον ρόλο του ίδιου του Θεού, προκειμένου να κατασκευάζουν παραμύθια περί αμετάβλητης αλήθειας και, συνεπώς, να κατασκευάσουν, πειστικά, ρητορικά αφηγήματα;
- (4) Θα μπορούσε, τέλος, η ίδια τέχνη να τους παρακινεί να μην *αναφέρονται σε αυτήν, εφόσον οι συγκυρίες απαιτούν κάτι τέτοιο*, προκειμένου να καταστούν τα ρητορικά τους αφηγήματα πιθανά;

Το ότι υπήρξε, κάποτε, μια μέθοδος ή τέχνη που δίδασκε ότι δεν πρέπει, υπό ορισμένες συνθήκες, να αναφέρονται σε αυτήν όσοι τη χρησιμοποιούν, φαίνεται κάπως παράδοξο. Ωστόσο, αν η απάντηση στα ερωτήματα αυτά είναι καταφατική, τότε ικανοποιείται, αν μη τι άλλο, και η απορία που έβαλα πριν από λίγο στα χείλη των υποθετικών αναγνωστών μου. Και, πράγματι, θα προσπαθήσω να δείξω ότι η απάντηση είναι καταφατική. Επαναλαμβάνω, λοιπόν, ό,τι είπα και στην πρώτη ενότητα: νομίζω ότι, τόσο ο Machiavelli, όσο και αρκετοί συγκαίρινοί του, δεν υπήρξαν ποτέ ιδιαίτερα ειλικρινείς απέναντι στους αναγνώστες τους. Και νομίζω ότι έχει έρθει, επιτέλους, η ώρα να δούμε το γιατί.

Ενότητα II

*Ασκείς την τέχνη του ηθοποιού όταν συμπεριφέρεσαι αληθώς, υπό
συνθήκες φανταστικές*

Stanford Meisner

Κεφάλαιο Πρώτο: Το Έργο της Ρητορικής

Όταν μία φίλη τελείωσε με την ανάγνωση του δεύτερου κεφαλαίου της προηγούμενης ενότητας, την οποία της είχα στείλει για να μου πει τί καταλαβαίνει, αναφώνησε «Μα τί βλαχοδήμαρχος ήταν ο Machiavelli! Όστε υποκρινόταν ακόμη κι όταν έλεγε ότι φοβάται για ό,τι προτίθεται να αποκαλύψει! Δεν υπάρχει ίχνος ειλικρίνειας στα βιβλία αυτού του ανθρώπου;».

Απάντησα στη φίλη μου ότι ο Machiavelli υποκρίνεται, κατά την εκτίμηση μου, σε αρκετά σημεία του έργου του – στην προηγούμενη ενότητα η αναγνώστριά πήρε μονάχα μια γεύση, αλλά στη συνέχεια θα καταστεί ακόμα πιο εμφανές το γεγονός ότι, ο Machiavelli παίζει όλους τους ρόλους που του συνιστά το *Ad Herennium* να παίζει, προκειμένου να δώσει στους αναγνώστες του να καταλάβουν αυτό που θέλει να πει. Ωστόσο, πρέπει εδώ να παρατηρήσω ότι η φίλη μου, μετά από την πρώτη της έκπληξη, παρατήρησε ότι «από την άλλη, εάν ο Machiavelli είχε σπουδάσει ρητορική, δεν θα έπρεπε να με εκπλήσσει ότι ήταν τόσο υποκριτής».

Εδώ χρειάζονται ορισμένες διευκρινήσεις. Πρώτον, θεωρώ *εξαιρετικά πιθανό* το ότι ο Machiavelli όντως διδάχθηκε πώς να είναι σπουδαίος υποκριτής. Αλλά σήμερα, όταν διαβάζουμε τα έργα του Machiavelli, συνήθως συνάγουμε από αυτά το συμπέρασμα ότι πρέπει να υποκρίνεσαι έχοντας ήδη, στο μυαλό σου, πάρει μια απόφαση σε σχέση με το τί προτίθεται να κάνει. Θέλεις, λ.χ., να κάνεις έρωτα με τη γυναίκα που σου αρέσει; Εντάξει, τότε θα πρέπει να υποκριθείς.⁶⁸ Θέλεις να γίνεις επιτυχημένος μονάρχης και να καταστρέψεις την οικογένεια των Ορσίνι, οι οποίοι σε απειλούν;

⁶⁸ Αυτό είναι το θέμα του Μανδραγόρα του Machiavelli: ένας αρχοντικός άντρας ζητά τη συνδρομή ενός ρήτορα, επειδή θέλει να κάνει έρωτα με μία γυναίκα που του αρέσει και ο ρήτορας χρησιμοποιεί την τέχνη του για να βοηθήσει (έναντι πληρωμής) προς την επίτευξη αυτού του στόχου. Βλ. Machiavelli: *Mandragola*, Rusconi, Rimini, 2005.

Εντάξει, τότε θα πρέπει να υποκριθείς – να υποσχεθείς στους Ορσίνι ότι θα είσαι φίλος και σύμμαχός τους. Κι έπειτα, τους στραγγαλίζεις με την πρώτη ευκαιρία.

Σήμερα, δηλαδή, όταν μιλάμε είτε για την υποκριτική είτε για τη ρητορική, σκεφτόμαστε ότι αυτές οι τέχνες μπορούν να μας καλλιεργήσουν ορισμένες δεξιότητες που θα μας βοηθήσουν να δημιουργήσουμε ψευδαισθήσεις, προκειμένου να υλοποιήσουμε μια *προειλημμένη απόφαση*. Έχεις αποφασίσει να λειτουργήσεις ως δικηγόρος πολιτικής αγωγής, προκειμένου να καταδικάσεις έναν φερόμενο βιαστή; Εντάξει, χρησιμοποίησε τη ρητορική, προκειμένου να πείσεις τον δικαστή ότι ο άνθρωπος είναι ένοχος. Έχεις αποφασίσει να υπερασπιστείς τον φερόμενο ως βιαστή; Εντάξει, χρησιμοποίησε τη ρητορική για να πείσεις τον δικαστή ότι ο άνθρωπος είναι αθώος. Έχεις αποφασίσει να υποκριθείς ότι είσαι ο Οθέλλος σε μία παράσταση; Εντάξει, τότε φαντάσου ότι είσαι ο Οθέλλος, προσποιήσου ότι είσαι οργισμένος με τη Δεισδαίμονα, κ.τ.λ.

Μολονότι ο Machiavelli είχε σπουδάσει ρητορική και υποκριτική, δεν ήταν, πρωτίστως, *αυτή* η ρητορική που σπούδασε. Ούτε ήταν, πρωτίστως, *αυτή* η υποκριτική που σπούδασε. Θέλω, λοιπόν, να πάρω αποστάσεις από κάθε ερευνητή των ημερών μας που, ναι μεν ασχολείται με τη ρητορική αλλά ορίζει αυτήν την τέχνη ως τέχνη που *έργο της είναι να πείθει*. Είτε ο ερευνητής μας βάζει στο στόμα του Αριστοτέλη αυτόν τον ορισμό, είτε τον βάζει στο στόμα του Κοϊντιλιανού, είτε του Machiavelli, είτε του Nietzsche, ή του Barthes δεν έχει καμία σημασία – άπαξ και δώσεις στη ρητορική έναν τέτοιο ορισμό, πρόκειται για άλλη τέχνη απ' αυτήν που θα εξετάσουμε εδώ. Και, ενδεχομένως, πρόκειται για άλλη τέχνη απ' αυτήν που είχαν κατά νου και οι προαναφερθέντες.

Ποιος λόγος θα μπορούσε να μας κάνει να υποθέσουμε ότι οι προαναφερθέντες δεν πίστευαν ότι η ρητορική έχει ως έργο της το να πείθει; Ενδεχομένως, ένας πρώτος καλός λόγος είναι ότι ο Αριστοτέλης γράφει, στο πρώτο βιβλίο της Ρητορικής του ότι «έργο της δεν είναι να πείθει». Ναι, αλλά τότε ποιος είναι το έργο της ρητορικής; Λοιπόν, το αρχαιοελληνικό απόσπασμα έχει ως εξής:

...οὐ τὸ πείσαι ἔργον αὐτῆς, ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον.⁶⁹

⁶⁹ Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, μτφρ. Παντελής Μπασάκος, Νήσος, Αθήνα, 2016, σ. 78.

Το απόσπασμα αυτό μεταφράζεται ως εξής από τον Π. Μπασάκο:

[...] έργο της δεν είναι να πείθει, αλλά να διακρίνει σε κάθε πράγμα τί το πειστικό υπάρχει σε αυτό.⁷⁰

Ο αρχαιοελληνικός όρος «πιθανόν» μεταφράζεται, εδώ, ως «πειστικό». Επομένως, κάποιος θα μπορούσε να πει: *σιγά το πράγμα, εάν το έργο της ρητορικής δεν είναι να πείθει αλλά να βρίσκει ποια είναι τα διαθέσιμα μέσα πειθούς που μπορεί να χρησιμοποιήσει κάποιος σε κάθε επιμέρους περίπτωση, τότε πάλι για το ίδιο πράγμα δεν μιλάμε; Πάλι με την πειθώ δεν ασχολείται η ρητορική;*

Όχι, θα έλεγα ότι πρόκειται για αξιοσημείωτη διαφορά. Εάν ο αναγνώστης αποτύχει να κατανοήσει τη σημασία αυτής της διαφοράς, θα παραχθεί αναπόφευκτα το πρόσωπο μίας διαφορετικής τέχνης. Σκεφτείτε, λ.χ., τη διαφορά μεταξύ του να λες ότι «η στατιστική είναι μία τέχνη που στόχο έχει να παράγει πίστη» και «η στατιστική είναι μία τέχνη που έργο της έχει να διακρίνει σε τι βαθμό είναι πιθανό ένα πράγμα». Προφανώς η στατιστική μπορεί να μας χρησιμεύσει έτσι ώστε να χειραγωγήσουμε κάποιον. Αλλά το πρώτο ερευνητικό καθήκον ενός στατιστικολόγου είναι το να διακρίνει τον βαθμό στον οποίο *καθετί είναι πιστευτό*. Με άλλα λόγια, προτού εφαρμόσει οποιοδήποτε πιθανολογικό μοντέλο, ο στατιστικολόγος αναρωτιέται: μισό λεπτό, ποιες είναι οι παράμετροι που με έχουν κάνει να πιστέψω ότι το μοντέλο μου θα λειτουργήσει, εδώ; Σε ποιον βαθμό, λ.χ., έχω πιστέψει ότι είναι καλή ιδέα να κάνω δημοσκόπηση στην Ερμού, στις δέκα και μισή το πρωί, προκειμένου να βγάλω ένα πόρισμα σε σχέση με το εάν υποδέχονται με καλό μάτι ένα νέο εργατικό νομοσχέδιο οι Έλληνες πολίτες;⁷¹ Σε ποιον βαθμό οι προσωπικές μου προκαταλήψεις επηρεάζουν τα δεδομένα της παρατήρησης μου;

Μου φαίνεται ότι οι περισσότεροι στατιστικολόγοι έχουν ξεχάσει τη σημασιολογική καταγωγή του όρου *probable*, ο οποίος άνηκε κάποτε στην επικράτεια της ρητορικής

⁷⁰ Αυτ., σ. 79.

⁷¹ Το παράδειγμα αυτό το επικαλούμαι επειδή, προφανώς, δεν πρόκειται ούτε για το κατάλληλο μέρος ούτε για την κατάλληλη ώρα, αν πρόκειται να διεξαχθεί μία τέτοια έρευνα – ειδικά αν δεν έχουν τεθεί άλλα πειστικά κριτήρια (τα οποία αφορούν στην ηλικία, την καταναλωτική ικανότητα του αποκρινόμενου, κ.τ.λ.). Στις 10.30 το πρωί δεν θα συναντήσει ο ερευνητής, λ.χ., πολλούς χαμηλόμισθους εργαζομένους στην Ερμού και, ακόμα και αν συναντήσει ορισμένους, εκείνοι μάλλον θα τον αποφύγουν, ακριβώς επειδή θα δουλεύουν. Πιο πιθανό είναι να καταλήξει να παίρνει υλικό από νεαρούς φοιτητές, συνταξιούχους και τουρίστες ή από ανθρώπους που βρίσκονται σε άδεια και έχουν πάει στην Ερμού για ψώνια (όμως η Ερμού δεν είναι ιδιαίτερα φτηνό μέρος για ψώνια κι έτσι ο ερευνητής θα καταλήγει να συγκεντρώνει δειγματοληπτικό υλικό από ανθρώπους που δεν εκφράζουν, ενδεχομένως, την καταναλωτική ικανότητα του μέσου πολίτη).

(ο όρος *probable* βγαίνει από το λατινικό *probabilis*, κι αυτός είναι ένας όρος που χρησιμοποιούν οι αρχαίοι Ρωμαίοι ρήτορες για να επισημάνουν ότι κάτι τους φαίνεται εύλογο, ή πιστευτό έως έναν βαθμό ή κοντινό προς την αλήθεια). Παρ' όλα αυτά, μικρό το κακό για τους στατιστικολόγους (μολονότι μεγάλο το κακό για τις θεωρητικές επιστήμες, στις οποίες η πιθανολογική έρευνα δέσποζε, κάποτε) που αυτή η λήθη συνεπάγεται. Γιατί οι αξιόμαχοι στατιστικολόγοι εξακολουθούν, ακόμα και σήμερα, να μας διαβεβαιώνουν ότι οι πιθανολογικές παράμετροι εξαρτώνται από το πόσο έχουμε αποδεχτεί, πιστέψει ή πειστεί ότι ισχύει ένα γεγονός.

Πράγματι, όσοι στατιστικολόγοι ακολουθούν τη διδασκαλία του Thomas Bayse μας διαβεβαιώνουν ότι «οι πιθανολογικές δηλώσεις που αφορούν σε παραμέτρους πρέπει να ερμηνεύονται ως βαθμοί πίστης».⁷² Το σημαίνουν *βαθμός πίστης*, εισάγει εδώ μία έννοια σχέσης μεταξύ του στατιστικολόγου και του υλικού περιγύρου του. Ο στατιστικολόγος που θα σου πει, δηλαδή, ότι θεωρεί 90% πιθανό να περάσει αύριο ο Γιώργος από το X στενό, στην πραγματικότητα σου λέει «έστω ότι υπάρχουν δέκα παράλληλοι κόσμοι και εμείς ζούμε σε έναν από τους δέκα. *Κάποιος ή κάτι με έχει κάνει να πιστέψω* ότι, σε έναν από αυτούς τους κόσμους, ο Γιώργος δεν θα περάσει αύριο από το X στενό. Αντίστοιχα, κάποιος ή κάτι μ' έχει πείσει ότι στους υπόλοιπους εννέα κόσμους ο Γιώργος θα περάσει από αυτό το στενό». Έχουμε, λοιπόν, να κάνουμε με δύο αβεβαιότητες εδώ. Η πρώτη έχει να κάνει με το αν θα περάσει ο Γιώργος ή όχι. Όμως φαίνεται σχεδόν βέβαιο ότι ο Γιώργος έχει 90% πιθανότητες να περάσει – άρα, κάποιος θα μπορούσε να σκεφτεί ότι οι στατιστικολόγοι είναι βέβαιοι ακόμα και σε ό,τι αφορά ένα πόρισμα που αφορά στην αβεβαιότητα τους. Αλλά κάτι τέτοιο δεν ισχύει – καθότι ο ίδιος ο όρος *probable* κουβαλάει μέσα του την αβεβαιότητα. Αν σου πω ότι είναι κατά 50% πιθανό ότι θα γίνει το X, αυτό σημαίνει ότι έχω πιστέψει, σ' αυτόν τον βαθμό, ότι θα γίνει το X – και, συνεπώς, η επόμενη ερώτηση σου θα πρέπει να είναι: ποιος σ' έκανε να το πιστέψεις; Και υπό το πρίσμα ποιων κριτηρίων ή παραμέτρων;

Μία ιστορική αναδρομή στον Μεσαίωνα ή και στην Αναγέννηση μπορεί, ίσως, να μας δείξει ότι οι Ρωμαίοι ρήτορες ήταν οι πρώτοι που μιλούσαν για πιθανότητες με την

⁷²William Bolstad, *Introduction to Bayesian Statistics*, John Wiley & Sons Inc., 2^η έκδοση, New Jersey, 2007, σ. 6. Παραθέτω στο βιβλίο του Bolstad ενδεικτικά: στην πραγματικότητα, κάθε στατιστικολόγος που έχει κάνει τον κόπο να ασχοληθεί με τη θεωρία της τέχνης του και έχει ασχοληθεί με τον Bayse, γνωρίζει ότι η πιθανολογική θεωρία μελετά τον βαθμό στον οποίο κάτι είναι πιστευτό.

τρέχουσα έννοια του όρου, δηλ. με την έννοια του βαθμού πίστης (χρησιμοποιώντας τον όρο *probabilis* ή τον όρο *veri similis*) προκειμένου να επισημάνουν, ακριβώς, ότι τους ενδιαφέρει ο βαθμός στον οποίο κάτι τους φαίνεται πιστευτό, καθώς και τα ερευνητικά κριτήρια που τους οδήγησαν στο να ζυγίσουν μία πιθανή ερμηνεία του κόσμου έναντι μιας άλλης. Μια τέτοια ιστορική αναδρομή έχει επιχειρήσει ο James Franklin.⁷³ Ωστόσο, ο συγγραφέας αυτός εξετάζει κάπως μακροσκοπικά το φαινόμενο που εδώ μας απασχολεί. Ο Franklin φαίνεται, μεν, να πιστεύει ότι οι στοχαστές του Μεσαίωνα ήταν οι πρώτοι που έκαναν λόγο για βαθμούς πίστης, επηρεασμένοι από τα ρητορικά εγχειρίδια του Κικέρωνα, αλλά εξετάζει γραπτά όπως είναι, λ.χ., οι ανακρίσεις των μαγισσών τα οποία προέρχονται από δίκες της εποχής και αυτό τον οδηγεί στο να επισημαίνει ότι, κατά τον Μεσαίωνα, γεννήθηκε μία κάποια θεωρία πιθανολογικής επεξεργασίας ορισμένων τεκμηρίων που αφορούν μονάχα στα τεκμήρια μιας δίκης (τα τεκμήρια ανακρίσεων, λ.χ.). Κατά τ' άλλα, ο Franklin δεν έχει μπει στη διαδικασία να εξετάσει ενδελεχώς τα ρητορικά εγχειρίδια που θα μας απασχολήσουν, ούτε να τα αντιπαραβάλλει με τα ίδια τα γραπτά των ουμανιστών του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα. Συνεπώς, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η μελέτη των πιθανοτήτων, κατά την Αναγέννηση, δεν παρουσιάζει κάποια ιδιαίτερη θεωρητική εξέλιξη.⁷⁴

Σε αντίθεση με τον Franklin, θα προσπαθήσω να δείξω στην παρούσα εργασία ότι οι ουμανιστές του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα διάβαζαν τα ρητορικά εγχειρίδια της Ρωμαϊκής αρχαιότητας με έναν πολύ συγκεκριμένο και ιδιαίτερα πρωτότυπο τρόπο. Ότι εκμαίευαν από αυτά μια οιονεί θεατρική μέθοδο η οποία τους βοηθούσε να παραγάγουν πιθανές ερμηνείες του κόσμου κι έπειτα να αποφασίζουν ποιες ερμηνείες είναι πιο πιθανές από άλλες. Αυτό δεν το έκαναν, ωστόσο, μονάχα σε ό,τι αφορούσε μία δίκη (λ.χ., τη δίκη μιας μάγισσας), ούτε το έκαναν *μονάχα για να πείσουν* ότι ο άνθρωπος που υπερασπίζονται ή κατηγορούν είναι αθώος ή ένοχος, αντίστοιχα. Σε αντίθεση με τον διαδεδομένο μύθο ότι η ρητορική υφίσταται για να χειραγωγεί, θα έλεγα ότι τουλάχιστον η ουμανιστική ρητορική υφίστατο για να μας βοηθά ν' αποφασίζουμε ποιες ερμηνείες του κόσμου είναι πιο εύλογες ή πιθανές από άλλες. Ως προς αυτό, θα έλεγα ότι η στατιστική και η ουμανιστική ρητορική συγκλίνουν: εφόσον είναι και οι δύο τέχνες που (ιδανικά) μπορούν να μας χρησιμεύσουν στο ν' αποφασίζουμε σε ποιον

⁷³ James Franklin, *The Science of Conjecture – Evidence and Probability before Pascal*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2015.

⁷⁴ Αυτ., σελ. 40.

βαθμό έχουμε αποδεχτεί ότι κάτι ισχύει ή θα ισχύσει, αποφεύγοντας παράλληλα τις δογματικές βεβαιότητες.

Έστω, για παράδειγμα, ότι έχω ένα νόμισμα και θέλω να προβλέψω ποιες είναι οι πιθανότητες να το στρίψω δύο φορές στη σειρά και να έρθει και τις δύο φορές κορώνα (σκέφτομαι να βάλω στοίχημα με κάποιον). Η θεωρία πιθανοτήτων μου λέει ότι, αρχικά, θα πρέπει να λάβω υπόψιν μου σε ποιον βαθμό έχω πιστέψει ότι το πείραμα που σκοπεύω να κάνω πρόκειται να λειτουργήσει με έναν συγκεκριμένο τρόπο. Έστω ότι είμαι 100% πεπεισμένος, λοιπόν, ότι το νόμισμα υπάρχουν 50% πιθανότητες να έρθει το νόμισμα κορώνα (Κ) και 50% πιθανότητες να έρθει γράμματα (Γ). Εδώ μιλάμε, λοιπόν, για απόλυτη βεβαιότητα – σχεδόν μιλάμε ως εάν έχουμε κάποια εξ αποκαλύψεως γνώση, αλλά τίποτα δεν μας εμποδίζει να δηλώνουμε ότι είμαστε τόσο βέβαιοι, επομένως ας συνεχίσουμε. Σε αυτήν την περίπτωση, λοιπόν, οφείλω να λάβω υπόψιν μου, αρχικά, την απόφαση στην οποία θέλω να καταλήξω η οποία είναι η εξής: να στοιχηματίσω ή να μην στοιχηματίσω; Αυτό σημαίνει ότι, αρχικά, τα ενδεχόμενα που με απασχολούν είναι δύο και μόνο δύο. Το νόμισμα είτε θα έρθει δύο φορές στη σειρά κορώνα (ΚΚ) είτε δεν θα έρθει (– ΚΚ). Στη συνέχεια, ωστόσο, θα πρέπει να λάβω υπόψιν μου το σύνολο των δυνατών αποτελεσμάτων του συγκεκριμένου πειράματος. Να λάβω υπόψιν μου, δηλαδή, τον λογικό χώρο όλων των δυνατών τιμών που μπορεί να λάβει το νόμισμα, εφόσον το στρίψω δύο φορές.

Το νόμισμα, αν το στρίψω μόνο μία φορά, δύναται να δώσει κορώνα (Κ) ή γράμματα (Γ). Αν το στρίψω δύο φορές, τα ενδεχόμενα αποτελέσματα θα είναι τα εξής τέσσερα: μπορεί το νόμισμα να έρθει πρώτα κορώνα και μετά κορώνα (ΚΚ), πρώτα κορώνα και μετά γράμματα, (ΚΓ), πρώτα γράμματα και μετά κορώνα (ΓΚ), πρώτα γράμματα και μετά γράμματα (ΓΓ). Για να προβλέψω, λοιπόν, την πιθανότητα να έρθει δύο φορές στη σειρά κορώνα το νόμισμα, ορίζω το σύνολο (ΚΚ) ως Α, έπειτα ορίζω το σύνολο όλων των δυνατών αποτελεσμάτων που μπορώ να έχω με δύο διαδοχικές ρίψεις (ΚΚ, ΚΓ, ΓΚ, ΓΓ) ως Ω και, τέλος, διαιρώ το Α με το Ω. Συνειδητοποιώ ότι οι πιθανότητες είναι εναντίον μου, το επιθυμητό αποτέλεσμα έχει 25% πιθανότητες να προκύψει, καλό είναι να μη στοιχηματίσω σε αυτό.

Ναι αλλά, όπως είπαμε, θα πρέπει να είμαι απόλυτα πεπεισμένος ότι το νόμισμα είναι δίκαιο για να λειτουργήσει αυτό το μοντέλο (δηλ. θα πρέπει να είμαι 100% βέβαιος ότι υπάρχουν 50% πιθανότητες να έρθει κορώνα και άλλες τόσες να έρθει γράμματα,

έπειτα από κάθε ρίψη). Και αν το νόμισμα είναι κάλπικο; Και αν ο αντίπαλος έχει μάθει να το στρίβει, σαν ταχυδακτυλουργός στο τσίρκο, έτσι ώστε να έρθει σε κάθε περίπτωση το αποτέλεσμα που αυτός επιθυμεί; Στην περίπτωση αυτή, το πιθανολογικό μου μοντέλο καταρρέει και θα πρέπει να επινοήσω ένα άλλο, πιο περίπλοκο, προτού αποφασίσω να στοιχηματίσω.

Σε ό,τι αφορά τη στατιστική, λοιπόν, είναι πάντα δυνατό το να κάνουμε λάθος όταν χρησιμοποιούμε κάποιο πιθανολογικό μοντέλο ακριβώς επειδή οι παράμετροι που θεωρούμε δεδομένες πριν από κάθε πείραμα εξαρτώνται από το εάν και κατά πόσο έχουμε πιστέψει ότι κάτι ισχύει και, συνεπώς, είναι υποκειμενικές.⁷⁵ Βέβαια, ακόμα και εάν είμαστε 100% πεπεισμένοι ότι ένα πιθανολογικό μοντέλο θα λειτουργήσει (βλ. το προηγούμενο παράδειγμα) και πάλι δεν μπορούμε ποτέ να είμαστε βέβαιοι σε ποιον κόσμο ζούμε, όταν ασχολούμαστε με τη θεωρία πιθανοτήτων. Εξ ορισμού⁷⁶, άλλωστε, η έννοια της πιθανής αλήθειας έρχεται σε αντίθεση με την έννοια της βέβαιης αλήθειας – ακόμα και εάν πεις ότι είναι 99% βέβαιο ότι συνέβη το Y , αφήνεις περιθώριο στο ότι ενδέχεται να ζεις σε έναν κόσμο όπου το Y δεν συνέβη ποτέ.

Με άλλα λόγια: δεν γίνεται να εφαρμόζεις την πιθανολογική θεωρία και να μην ζεις, νοερώς, σε τουλάχιστον δύο διαφορετικούς κόσμους.

Θα έλεγα, λοιπόν, ότι μία από τις πρώτες μεθοδολογικές αρχές που διδάσκεται ένας καλός στατιστικολόγος είναι η εξής: *θα πρέπει να διακρίνουμε τον βαθμό στον οποίο κάτι είναι πιθανό ή πιστευτό προτού αποφασίσουμε να κάνουμε το X έναντι του Y σε μία δεδομένη συνθήκη*. Εξετάζοντας κάθε πράγμα από κάθε πιθανή σκοπιά, μπορούμε εύλογα, άπαξ και έχουμε ζυγίσει τις πιθανότητες μας, να αποφασίσουμε εάν θα κάνουμε το K ή το $-K$. Τη στατιστική, με άλλα λόγια, τη χρησιμοποιούμε πριν αποφασίσουμε πώς θα κινηθούμε σε ό,τι αφορά μία επιμέρους υπόθεση – μετράμε σε ποιον βαθμό είμαστε πεπεισμένοι ότι θα γίνει το KK έναντι του $-KK$ κι έπειτα αποφασίζουμε για το εάν θα στοιχηματίσουμε ή όχι. Ιδανικά, δηλαδή, δεν τη χρησιμοποιούμε προκειμένου να καταλάβουμε πώς θα κοροϊδέψουμε τον κόσμο. Είναι μια ερευνητική μέθοδος που τροφοδοτείται, ακριβώς, από την παραδοχή ότι δεν υπάρχουν βέβαιες αλήθειες. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, θα πρέπει να ζυγίζουμε τα

⁷⁵ Επ' αυτού, βλ. William Bolstad, *Introduction to Bayesian Statistics*, ό.π., σ. 6

⁷⁶ Εξ ορισμού, εάν θεωρήσουμε ότι το σημαίνουν *πιθανή αλήθεια* αναφέρεται σε μία εύλογη ή έστω πιστευτή αλήθεια. Τους όρους *πιθανό* και *πιστευτό* τους θεωρώ, εδώ, ως συνώνυμους και θα υπάρξει διευκρίνηση αν βρεθεί συγκεκριμένο εντός του οποίου δεν θα τους μεταχειρίζομαι έτσι.

δεδομένα που έχουμε στα χέρια μας και τις πιθανές ερμηνείες του κόσμου σε σχέση με την υπόθεση επί της οποίας καλούμαστε ν' αποφασίσουμε.

Μία παραπλήσια αρχή λανθάνει και στον αριστοτελικό ορισμό της ρητορικής.⁷⁷ Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, μπορούμε να «ορίσουμε λοιπόν τη ρητορική ως την ικανότητα να βλέπεις σε κάθε ζήτημα ποια είναι τα διαθέσιμα μέσα της πειθούς».⁷⁸ Η ρητορική, θα πει ο Αριστοτέλης, πρέπει να διδάσκεται ακριβώς επειδή μας χρησιμεύει στο να πάρουμε τις σωστές αποφάσεις, καθώς «μ' όλο που η αλήθεια και το δίκιο από τη φύση τους είναι πιο ισχυρά από τα αντίθετά τους, αν η δικαστική απόφαση δεν είναι αυτή που πρέπει, τότε η αλήθεια και το δίκιο δεν μπορούν παρά να ηττώνται από τα αντίθετά τους».⁷⁹ Στο μεταξύ, θα ήθελα εδώ να επισημάνω ότι, ακόμα και εάν συνεχίζαμε να αποδίδουμε στο έργο της ρητορικής τον τρέχοντα ορισμό του (δηλ. εάν επιμέναμε ότι έργο της ρητορικής είναι το να πείθει) τότε και πάλι θα μπορούσαμε, από μια τόσο ανόσια τέχνη, να μάθουμε περισσότερα απ' όσα αξιώνει να μας διδάξει. Δεν μπορώ, με άλλα λόγια, να φανταστώ κάποιον χαρτοκλέφτη που έχει μάθει χίλιους και έναν τρόπους για να κλέβει στα χαρτιά ο οποίος, άπαξ και έρθει αντιμέτωπος με έναν άλλον χαρτοκλέφτη, δεν θα είναι καθόλου ικανός στο να τον εντοπίσει. Όμως, κατ' αναλογία με αυτό το παράδειγμα και με βάση τον ορισμό της ρητορικής που είδαμε ήδη, θα πρέπει να τονιστεί ότι η αριστοτελική ρητορική δεν είχε ως πρωταρχικό της

⁷⁷ Μολονότι δεν ισχυρίζομαι, εδώ, ότι ο αρχαιοελληνικός όρος *πιθανόν* μπορεί να καταστεί εύκολα συνώνυμος με τον όρο *probabilis*. Αλλά νομίζω ότι μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο αρχαιοελληνικός όρος «πιθανόν» δύναται να σημαίνει κάτι παραπλήσιο με αυτό που σημαίνει ο λατινικός όρος *probabilis* – γιατί και οι δύο όροι χρησιμοποιούνται έτσι ώστε να εισαγάγουν μία έννοια σχέσης μεταξύ του αφηγητή-πομπού και του ακροατή-δέκτη και, στο συγκεκριμένο των ρητορικών εγχειριδίων που εξετάζουμε, θα έλεγα ότι η σχέση αυτή έχει ως εξής: κάτι θα θεωρηθεί αληθές, εφόσον ο αναγνώστης ή ο ακροατής θα πιστέψει ή θα πειστεί ότι είναι αληθές. Ο τρόπος με τον οποίο χρησιμοποιεί ο Κικέρων τον όρο *probabilem* στο *De Inventione* του φαίνεται να σημαίνει τόσο «εύλογο», όσο και «αξιόπιστο» ή/και «πιθανό» με την τρέχουσα έννοια του όρου. Σε ό,τι αφορά τις αγγλικές σημασιολογικές αποδόσεις του όρου *probabilis* – βλ. Charlton Lewis, *A Latin Dictionary*, Oxford at the Clarendon Press, Οξφόρδη, 1962, σ. 812. Ως *plausible* θα μεταφράσει τον όρο *probabilia* ο H. M. Hubbell τον επίμαχο όρο στην αγγλική μετάφραση του *De Inventione*. Αυτή η τάση του όρου *probabilis* να σημαίνει τόσο εύλογο και πιστευτό όσο και πιθανό υπό την τρέχουσα έννοια του όρου αναγνωρίζεται, εξ όσων γνωρίζω, απ' όλους τους μεταφραστές του Κικέρωνα. Ωστόσο, έκανα μόλις λόγο για ορισμένες επιφυλάξεις: μία τέτοια επιφύλαξη εκφράζει ο Quentin Skinner, ο οποίος αποδέχεται μεν ότι ο Κικέρων χρησιμοποιεί τον όρο *πιθανόν* υπό την τρέχουσα έννοια του όρου, αλλά από την άλλη επισημαίνει ότι, όταν βλέπουμε τον όρο *probabilis* στο *Rhetorica Ad Herennium*, εκεί ο όρος σημαίνει κάτι άλλο: σημαίνει αποδείξιμο «*provable*», στα αγγλικά (βλ. Quentin Skinner, *Forensic Shakespeare*, ό.π., σελ. 200). Από την άλλη, ίσως εδώ να είναι μικρό το κακό γιατί ο συγγραφέας του *Ad Herennium* χρησιμοποιεί τον όρο *verisimilis* για ν' αναφερθεί σε εύλογες και όχι απαραίτητα βέβαιες αλήθειες – άρα, κι αυτόν ακόμα θα μπορούσαμε να τον εξετάσουμε ως έναν συγγραφέα ο οποίος μελετά το εύλογο και όχι το αναγκαίο. Σε κάθε περίπτωση, το παρόν κεφάλαιο χρησιμεύει στο ν' αναδείξει τις ομοιότητες που έχει η ρητορική τέχνη με τις σύγχρονες πιθανολογικές προσεγγίσεις του κόσμου, όχι μόνο από άποψη μορφής (από την άποψη του ότι χρησιμοποιούν και οι δυο έναν συγκεκριμένο όρο) αλλά και από άποψη ουσίας.

⁷⁸ Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, ό.π., σ. 83.

⁷⁹ Αυτ., σ. 77.

μέλημα να μας μάθει πως να κλέβουμε στα χαρτιά. Ήταν, αντιθέτως, μια *ερευνητική τέχνη που αξίωνε να μας διδάσκει πως να εντοπίζουμε τους χαρτοκλέφτες*.

Επιστρέφοντας στην Ιταλία του 16^{ου} αιώνα, πρέπει να επισημάνουμε ότι η *Ρητορική Τέχνη* του Αριστοτέλη δεν ήταν ένα από τα πρώτα εγχειρίδια που θα πρότεινε ένας ουμανιστής δάσκαλος, κατά την εποχή που μεγάλωσε ο Machiavelli στην Φλωρεντία.⁸⁰ Στην Ιταλία, οι ουμανιστές δίδασκαν κατά βάση το *De Inventione* του Κικέρωνα, σε όποιον ήθελε να μάθει ρητορική, καθώς και το *Rhetorica Ad Herennium* – έργο το οποίο, αρκετοί πίστευαν ότι έχει γραφτεί από τον Κικέρωνα, μολονότι ο Rafaelo Regio είχε αμφισβητήσει αυτό το γεγονός, ήδη από το 1491.⁸¹ Οι ουμανιστές συνήθιζαν, σύμφωνα με τον ιστορικό Paul F. Grendler, να αποκαλούν το *Rhetorica Ad Herennium* με το όνομα *Rhetorica Nova* (:=καινούρια ρητορική).⁸² Ο πατέρας του Machiavelli προφανώς δεν είχε λάβει υπόψιν του την αμφισβήτηση του Rafaelo Regio: σε μια από τις καταγραφές του γράφει ότι κατάφερε να δανειστεί «τη *Rhetorica Nova* του Τούλιου». ⁸³ Αυτό με κάνει να θεωρώ *εξαιρετικά πιθανό* ότι ο πατέρας του Machiavelli πίστευε ότι το *Rhetorica Ad Herennium* το είχε γράψει ο ίδιος ο Κικέρων.

Κατά την περίοδο που μεγάλωσε ο Machiavelli στην Ιταλία, ωστόσο, έχει αρχίσει να κερδίζει έδαφος και ένα άλλο ρητορικό εγχειρίδιο – το *Institutio Oratoria* του Κοϊντιλιανού, Ρωμαίου ρήτορα που έζησε τον πρώτο αιώνα μ.Χ. Στο έργο αυτό, ο Κοϊντιλιανός επιχειρεί να αποτιμήσει, συνοπτικά, την αξία κάθε ρητορικού έργου που έχει γραφτεί μέχρι και την εποχή του – και, ως αποτέλεσμα, προκύπτει το ιδιαίτερα ογκώδες ρητορικό εγχειρίδιο του *Institutio Oratoria*, μία τεράστια πραγματεία που παρουσίαζε, για τους ουμανιστές, τεράστιο ερευνητικό ενδιαφέρον.

Στο *Institutio Oratoria*, εξετάζοντας τον αριστοτελικό ορισμό της ρητορικής, ο Κοϊντιλιανός γράφει ότι διαφωνεί σε γενικές γραμμές με τον Αριστοτέλη, επειδή ο τελευταίος ταυτίζει τη ρητορική με *τη δύναμη να διακρίνουμε αυτό που ενδέχεται να είναι πειστικό σε κάθε ζήτημα* (*vim esse vivendi, quid in quaque re possit esse*

⁸⁰ Όπως επισημαίνει η Virginia Cox – βλ. Cox, *Machiavelli and the Ad Herennium*, ό.π., σ. 1116.

⁸¹ Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance...*, ό.π., σ. 200

⁸² Αυτ.

⁸³ Bernardo Machiavelli, *Libro di Ricordi...*, ό.π., σ. 123: “...io o renduto a Matteo cratolaio la Rettorica Nuova di Tullio”. Η καταγραφή είναι του 1480. Προφανώς, λοιπόν, και ο πατέρας του Machiavelli δεν είχε λάβει υπόψιν του τη δημόσια αμφισβήτηση της πατρότητας του *Ad Herennium*, η οποία έγινε δεκαεννέα χρόνια αργότερα.

persuasibile).⁸⁴ Τη δύναμη αυτή, ο Κοϊντιλιανός την αποκαλεί *inventio* και, μολονότι αναγνωρίζει την αξία της, την εξισώνει μονάχα με μία από τις δυνάμεις που πρέπει να έχει ένας ρήτορας και όχι με το έργο ολόκληρης της ρητορικής τέχνης. Ωστόσο, ο Κοϊντιλιανός αναγνωρίζει την αξία της *inventio* ακολουθώντας τόσο τον Αριστοτέλη όσο και τον Κικέρωνα. Ο Κικέρων τονίζει στο *De Inventione* ότι η «η εύρεση είναι το πρωταρχικό απ' όλα τα τμήματα της ρητορικής τέχνης».⁸⁵ Δεν παραλείπει να ταυτίσει την εύρεση προς «την ανακάλυψη πραγμάτων αληθινών ή πραγμάτων κοντινών προς την αλήθεια, τα οποία μπορούν να καταστήσουν την υπόθεση πιθανή»⁸⁶, θυμίζοντας, ως έναν βαθμό, τον αριστοτελικό ορισμό της ρητορικής. Ο άγνωστος συγγραφέας του *Rhetorica Ad Herennium* εκφράζει μία γνώμη παραπλήσια, γράφοντας ότι «απ' όλα τα καθήκοντα του ρήτορα, η εύρεση είναι το πρωταρχικό και μακράν το πιο δύσκολο».⁸⁷ Η *inventio*, είτε την αποκαλέσουμε καθήκον, είτε δύναμη, είτε έργο, ταυτίζεται προς το ερευνητικό σκέλος της ρητορικής – και είναι αυτό ερευνητικό σκέλος που επιτρέπει στον ρήτορα να διακρίνει τί το πειστικό λανθάνει σε οποιονδήποτε λόγο, αξιώνοντας να μπει στα χωράφια των υπόλοιπων τεχνών ή επιστημών.

Ακριβώς επειδή ο Κοϊντιλιανός αποδίδει ετούτη την αξία στη δύναμη της *inventio*, ακολουθεί τον Αριστοτέλη ως προς την παραδοχή ότι οι ρήτορες δεν πρέπει να ταυτίζονται με όσους έχουν ως απλώς την ικανότητα να πείθουν μέσω του λόγου. Ο Κοϊντιλιανός γράφει, χαιρέκακα, ότι οι ορισμοί που ταυτίζουν τη ρητορική προς μία τέχνη που μας διδάσκει πως να πείθουμε πρέπει να απορριφθούν επειδή «και άλλοι, πέρα από τους ρήτορες, χρησιμοποιούν τον λόγο προκειμένου να πείσουν η προκειμένου να οδηγήσουν [τους ακροατές] στα συμπεράσματα που επιθυμούν, όπως για παράδειγμα οι πόρνες, οι κόλακες και οι διαφθορείς»⁸⁸. Επιπλέον, «ο ρήτορας δεν πείθει πάντα, καθώς ορισμένες φορές ο σκοπός του δεν είναι η πειθώς».⁸⁹ Ο ρήτορας μπορεί να μην θέλει να πείσει, αλλά μπορεί να θέλει απλώς να ελέγξει (όπως είδαμε ήδη εξετάζοντας τον αριστοτελικό ορισμό της ρητορικής) ποια είναι τα δυνατά μέσα πειθούς που λανθάνουν στο λόγο ενός επιστήμονα – στον λόγο ενός γιατρού, λ.χ., που

⁸⁴ Quintilian, *Institutio Oratoria*, II.xv.10-11., σσ. 304-305. Ο όρος *res* που χρησιμοποιεί ο Κοϊντιλιανός μπορεί, εξ' όσων γνωρίζω, να αναφέρεται τόσο στην έννοια της «υπόθεσης» (όρος που αποδίδεται στα λατινικά ως *causa*) όσο και στην έννοια του ζητήματος (*quaestio*)

⁸⁵ Cicero, *De Inventione*..., ό.π., I.VII.9., σσ. 20-21

⁸⁶ Cicero, αὐτ.: “*Inventio est excogitation rerum verarum aut veri similium quae causam probabilem reddant*”.

⁸⁷ *Rhetorica Ad Herennium*..., ό.π., II.I.1., σ. 58: “*De oratoris officiis quinque inventio et prima et difficillima est*”.

⁸⁸ “*persuadent enim dicento vel ducunt in id quod volunt alii quoque, ut meretrices, adulators, corruptores*”- Quintilian, *Institutio Oratoria*, II.xv.8-12, ό.π., σ. 304

⁸⁹ Αὐτ., “*non persuadet semper orator; ut interim non sit proprius hic finis eius...*” – Quintilian, *Institutio Oratoria*

επιθυμεί να πείσει τον ρήτορα μας ότι καλό θα ήταν να μην κάνει το εμβόλιο για τον Covid-19, επειδή το εμβόλιο αυτό συνδέεται με μία εβραϊκή συνομοσία ή επειδή οδηγεί σε μεταλλάξεις του DNA.

Ωστόσο, κάπου εδώ ο Κοϊντιλιανός παίρνει αποστάσεις από τον αριστοτελικό ορισμό της ρητορικής επειδή τον βρίσκει ελλειμματικό. Για ποιον λόγο συμβαίνει αυτό; Λοιπόν, ήδη από το πρώτο βιβλίο του *Institutio Oratoria*, ο Κοϊντιλιανός μιλά επαινετικά για τη φιλοσοφία ως τέχνη που διδάσκει ορισμένα σημαντικά πράγματα που αφορούν στην ηθική, αλλά εκφράζεται με απερίφραστα περιφρονητικούς όρους για τους φιλοσόφους που απέχουν από την πολιτική ζωή, έχοντας πείσει εαυτούς και αλλήλους ότι ασχολούνται με μία πολύ υψηλή, για τα δεδομένα των κοινών θνητών, τέχνη.⁹⁰ Πράγματι, σύμφωνα με τον Κοϊντιλιανό, υπήρξε κάποτε μία εποχή όπου φιλόσοφος δεν μπορούσες να θεωρείσαι χωρίς να ασχολείσαι με την πολιτική και με την τέχνη της ευγλωττίας.⁹¹ Ωστόσο, κάποια στιγμή, ορισμένοι «σοφοί» άφησαν στην άκρη την τέχνη της ευγλωττίας και «με θράσος διεκδίκησαν για τους εαυτούς τους τον τίτλο του φιλοσόφου, εισάγοντας μία διάκριση που κανένας από τους καλύτερους στρατηγούς ή τους καλύτερους πολιτικούς ή διοικητές δεν τόλμησε ποτέ να αξιώσει για τον εαυτό του».⁹² Σ' αντίθεση με αυτούς τους φιλοσόφους, λοιπόν, ο Κοϊντιλιανός βλέπει τον ιδανικό ρήτορα ως ενσάρκωση του ανθρώπου που γνωρίζει πως να ερευνά, αλλά γνωρίζει και πως να παρακινεί τους συμπολίτες του σε δράση χρησιμοποιώντας τις έρευνες του. Κατ' αναλογία με προηγούμενο παράδειγμα, θα λέγαμε ότι ο ιδανικός στατιστικολόγος είναι αυτός που μπορεί να διακρίνει ποιες είναι οι πιο πιθανές ερμηνείες της πραγματικότητας αλλά γνωρίζει και πως να παρουσιάζει τις ερμηνείες αυτές στο ακροατήριο ενός δικαστηρίου ή σε ένα τηλεοπτικό πάνελ – τί να τον κάνουμε τον στατιστικολόγο, άπαξ και κάθετα σπίτι του και επεξεργάζεται πιθανολογικά μοντέλα;

Μ' άλλα λόγια, ο Κοϊντιλιανός φοβάται ότι, εάν αφήσουμε τον αριστοτελικό ορισμό της ρητορικής ως έχει, θα καταλήξουμε ίσως στο συμπέρασμα ότι οι ρήτορες είναι απλώς ερευνητές που μπορούν να μη μετέχουν στην πολιτική ζωή και μπορούν απλώς να κάθονται σπίτι τους και να επεξεργάζονται πιθανά σενάρια της πραγματικότητας.

⁹⁰ Quintilian, *Institutio Oratoria*..., ό.π., I.PR. 14, σσ. 12-13.

⁹¹ Αυτ.

⁹² Αυτ.

Για παράδειγμα, εγώ μπορεί να θεωρώ πιθανό το να χρησιμοποιεί, ο κύριος Φιλοσοφάκης, ρητορικές παγίδες προκειμένου να χειραγωγεί, κατ' επανάληψη, τους αναγνώστες του. Τί νόημα έχει το να μπορώ να διακρίνω αυτές τις ρητορικές παγίδες του κυρίου Φιλοσοφάκη, εφόσον δεν μπορώ ή δεν θέλω μετά να τις παρουσιάσω στους αναγνώστες του και να τους δώσω μια άλλη σκοπιά των κειμένων που διαβάζουν; Το να βάλεις σε τάξη τα μέσα της πειθούς που έχεις ανακαλύψει χάρη στη ρητορική τέχνη συνεπάγεται ότι έχεις καλλιεργήσει την ικανότητα που οι Ρωμαίοι συγγραφείς αποκαλούν *dispositio*.⁹³ Η *dispositio* αποτελεί, λοιπόν, τη δεύτερη ικανότητα που οφείλει να καλλιεργήσει ένας ρήτορας μετά την *inventio*. Το τρίτο τμήμα της ρητορικής ονομάζεται ευγλωττία (*elocutio*)⁹⁴ και εύγλωττος ρήτορας είναι εκείνος που γνωρίζει πως μπορούν να χρησιμοποιηθούν οι τρόποι της γλώσσας (λ.χ., η μεταφορά, η μετωνυμία κ.τ.λ) και ορισμένα ρητορικά σχήματα της γλώσσας, προκειμένου να πειστεί ο αναγνώστης ή ο ακροατής για κάτι. Τα υπόλοιπα τμήματα της ρητορικής ονομάζονται *memoria*⁹⁵ και *pronunciatio*⁹⁶ και η εμβάθυνση σε αυτά συνεπάγεται ότι έχεις καλλιεργήσει την ικανότητα του να συγκρατείς στη μνήμη σου πληροφορίες και να χρησιμοποιείς τον κατάλληλο τόνο φωνής ή τις κατάλληλες χειρονομίες, προκειμένου να μιλήσεις για ένα θέμα με πειστικό τρόπο. Στα τμήματα αυτά της ρητορικής, οι Λατίνοι συγγραφείς των Ρωμαϊκών εγχειριδίων δεν αφιερώνουν τόσες σελίδες, όσες αφιερώνουν στη διδασκαλία της *inventio*, της *dispositio* και της *elocutio*.⁹⁷

Συνεπώς, ο αριστοτελικός ορισμός της ρητορικής δεν ικανοποιεί τον Κοϊντιλιανό καθώς, υπό το πρίσμα αυτού του ορισμού, η ρητορική ταυτίζεται μονάχα με την *inventio*, δηλ. με την εύρεση των μέσων της πειθούς που λανθάνουν στον λόγο. Ωστόσο, εάν ο ρήτορας οφείλει να ασχολείται με τα πολιτικά και νομικά ζητήματα, όπως θέλει ο Κοϊντιλιανός, τότε θα πρέπει να γνωρίζει και πώς να εκφράζεται κατά τον προσήκοντα τρόπο. Δεν θα πρέπει, με άλλα λόγια, να είναι μονάχα ερευνητής – θα πρέπει να γνωρίζει και πώς να μιλά με ευγλωττία.

⁹³ Βλ. *Rhetorica Ad Herennium*..., ό.π., I.II.3., σσ. 6-7 και Cicero, *De Inventione*, ό.π., I.VI.9., σσ. 18-19. Για μία λεπτομερέστερη ανάλυση και ιδιαίτερα βοηθητική ανάλυση των τμημάτων του ρητορικού, βλ. Quentin Skinner: *Forensic Shakespeare*, Oxford University Press, Οξφόρδη, 2014, σ. 12

⁹⁴ *Rhetorica Ad Herennium*, αυτ., Cicero, *De Inventione*, αυτ.

⁹⁵ *Rhetorica Ad Herennium*, αυτ., Cicero, *De Inventione*, αυτ.

⁹⁶ *Rhetorica Ad Herennium*, αυτ., Cicero, *De Inventione*, αυτ.

⁹⁷ Quentin Skinner, *Forensic Shakespeare*..., ό.π., σσ. 12-13

Μπορούμε, λοιπόν, εδώ να παρατηρήσουμε μια φάρσα που επιφύλαξε η ιστορία στη ρητορική (και, τη φάρσα αυτή ίσως δεν την είχαν δει να έρχεται ούτε ο Αριστοτέλης ούτε ο Κοϊντιλιανός). Η φάρσα έγκειται στο ότι, πλέον, η τέχνη αυτή ταυτίζεται μονάχα με την ευγλωττία (δηλ. με ό,τι αποκαλούσαν *elocutio* οι ρήτορες της ρωμαϊκής αρχαιότητας, με το καθήκον του να ξέρεις πως να χρησιμοποιείς τρόπους και σχήματα της γλώσσας). Στο *Institutio Oratoria*, ο Κοϊντιλιανός φοβάται ότι, εάν πάρουμε τον αριστοτελικό ορισμό της ρητορικής στα σοβαρά, θα καταλήξουμε να ταυτίζουμε τους ρήτορες μόνο με τους ερευνητές. Εν τέλει, έγινε το ακριβώς αντίθετο – από τη ρητορική αφαιρέθηκε κάθε ερευνητική σημασία και το σημασιολογικό της πλάτος περιορίστηκε έτσι ώστε να ταυτίζεται, ως τέχνη, μονάχα με την ευγλωττία.

Τώρα, εάν εξετάσουμε λίγο πιο διεξοδικά το πως λειτουργεί η *inventio*, δηλ. η πρώτη και πιο σημαντική ικανότητα που οφείλει να έχει καλλιεργήσει ένας ρήτορας, θα παρατηρήσουμε ότι, μεθοδολογικά, η ικανότητα αυτή παρουσιάζει τεράστιες ομοιότητες, από ποιοτική άποψη, με τον τρόπο που λειτουργούν τα σύγχρονα πιθανολογικά μοντέλα που χρησιμοποιούν (ή θα όφειλαν να χρησιμοποιούν) οι στατιστικολόγοι. Προειδοποιώ, εδώ, τον αναγνώστη ότι η μέθοδος της *inventio* μπορεί να του φανεί, διαισθητικά, παράλογη. Αυτό ενδέχεται να συμβεί επειδή στη φιλοσοφία διδασκόμαστε, συχνά, ότι μπορούμε να πούμε ότι ισχύει και το A ($:=$ η Άννα είναι εργάτρια) και, παράλληλα, το B ($:=$ η Άννα είναι μητέρα) αλλά δεν μπορούμε να πούμε ότι ισχύει και το A και το $\neg A$. Η Άννα δεν μπορεί να είναι εργάτρια και, παράλληλα, να μην είναι εργάτρια.

Η πιθανολογική έρευνα δεν λειτουργεί έτσι. Εάν κάποιος αμφισβητήσει το γεγονός ότι η Άννα είναι εργάτρια (προσάπτοντας της ότι είναι πράκτορας της KGB ή μέτοχος του εργοστασίου που υποκρίνεται την εργάτρια προκειμένου να κατασκοπεύσει τους υφισταμένους της) και ζητήσει τη συνδρομή ενός στατιστικολόγου, ο στατιστικολόγος θα πρέπει να εγκαταλείψει, άπαξ και διά παντός, οποιαδήποτε βεβαιότητα σε σχέση με το θέμα αυτό, προκειμένου να εφαρμόσει την τέχνη του. Ο στατιστικολόγος θα πρέπει, δηλαδή, να διακρίνει αρχικά δύο δυνατά σενάρια, το A και το $\neg A$ κι έπειτα ανακαλύψει πιθανά και, συνεπώς, αλληλοαναιρούμενα μέσα υποστήριξης του γεγονότος ότι ισχύει και το A και το $\neg A$. Εάν δεν θέσουμε ως πρωταρχική υπόθεση εργασίας το γεγονός ότι ενδέχεται να ζούμε σε έναν κόσμο όπου ισχύει ή θα ισχύσει και το A και το $\neg A$, τότε δεν μπορούμε να κάνουμε καν λόγο για πιθανολογική θεωρία. Ακόμα και τα πιο υπεραπλουστευμένα πιθανολογικά μοντέλα, όπως αυτό που είδαμε προηγουμένως με

το νόμισμα, εκκινούν πάντα από την παραδοχή ότι δεν υπάρχει βεβαιότητα σε σχέση με το τί θα συμβεί στο μέλλον (π.χ., δεν είναι βέβαιο ότι η ρίψη του νομίσματος θα φέρει ως αποτέλεσμα το ΚΚ). Πρέπει να θεωρήσεις, λοιπόν, έναν λογικό χώρο στον οποίο ισχύει οπωσδήποτε και το ΚΚ και το $\neg$ ΚΚ προκειμένου να διακρίνεις πόσες πιθανότητες είναι δυνατές.

Ας παραθέσουμε ένα προβοκατόρικο παράδειγμα που δεν θα συμπεριλαμβάνει, αυτή τη φορά, ποσοτικά δεδομένα αλλά θα αναφέρεται στην ποιοτική μέθοδο που ακολουθούν (ή οφείλουν να ακολουθούν) οι στατιστικολόγοι. Έστω ότι μπαίνεις σε ένα δωμάτιο και βλέπεις τον αδερφό σου να ψυχορραγεί. Σαν να μην έφτανε αυτό, πιάνεις στα πράσα έναν άνθρωπο ο οποίος τραβάει, ακριβώς τη στιγμή που μπαίνεις, ένα ματωμένο εγχειρίδιο από το στήθος του αδερφού σου. Ο άνθρωπος αυτός είναι ορκισμένος εχθρός του αδερφού σου. Κι έπειτα, ο αδερφός σου πεθαίνει.

Λοιπόν, εάν χυμήξεις πάνω στον εχθρό του αδερφού σου, τότε *δεν θα έχεις εφαρμόσει την πιθανολογική μέθοδο*. Εάν φοβηθείς να του χυμήξεις, επειδή ο άνθρωπος μας είναι ιδιαίτερα νταβραντισμένος, αλλά βγεις στη γειτονιά φωνάζοντας «φέρτε την αστυνομία! Ο αδερφός μου δολοφονήθηκε!» τότε *πάλι δεν θα έχεις εφαρμόσει την πιθανολογική μέθοδο*. Εάν είσαι βέβαιος ότι ο άνθρωπος σκότωσε τον αδερφό σου και του κάνεις μήνυση για να σαπίσει στη φυλακή, τότε *πάλι δεν θα έχεις εφαρμόσει την πιθανολογική μέθοδο*.

Γιατί; Επειδή δεν θα έχεις εφαρμόσει την θεμελιώδη αρχή που είδαμε πριν. Δεν θα έχεις μπει, δηλαδή, στη διαδικασία να σκεφτείς ότι ο άνθρωπος μας δολοφόνησε τον αδερφό σου (Δ) και, παράλληλα, ότι δεν δολοφόνησε τον αδερφό σου ($\neg\Delta$). Ίσως καλά κάνεις και δεν εφαρμόζεις, εδώ, την πιθανολογική έρευνα. Μπορεί να έχεις δίκιο, μπορεί ο αδερφός σου όντως να δολοφονήθηκε.

Αλλά, εάν εφαρμόσεις τη βασική αρχή της πιθανολογικής έρευνας, τότε θα αρχίσει να δημιουργείται ένας παράξενος λογικός χώρος. Πρώτα απ' όλα, εάν μπεις στη διαδικασία να αγνοήσεις το πρώτο σου ένστικτο και να πεις «μισό λεπτό, τί και εάν ισχύει το $\neg\Delta$;» τότε θα αρχίσεις να αντιλαμβάνεσαι τί παρατήρησες και τί δεν παρατήρησες, και υπό το πρίσμα ποιων προκαταλήψεων ερμήνευσες τα δεδομένα της παρατήρησής σου. Με άλλα λόγια, θα αρχίσεις να παρατηρείς *τί σε έπεισε ότι ο αδερφός σου δολοφονήθηκε*.

Τί παρατήρησες, λοιπόν; Ότι ο εχθρός ήταν παρόν. Ότι ο εχθρός τράβαγε το μαχαίρι από το στήθος του αδερφού σου. *Ότι ο αδερφός σου πέθανε πριν προλάβει να καταλογίσει ευθύνες.*

Επειδή ο εχθρός τράβαγε το μαχαίρι, ωστόσο, δεν σημαίνει ότι ήταν ο ίδιος που το έμπηξε στο στέρνο του αδερφού σου. Και εάν ο αδερφός σου αυτοκτόνησε; Και εάν κάποιος άλλος εχθρός του αδερφού σου διέπραξε τον φόνο προτού μπει στο δωμάτιο ο δεύτερος εχθρός, αυτός που είδες; Και στις δύο αυτές περιπτώσεις, ενδέχεται ο εχθρός που είδες στο δωμάτιο να μην είναι ο δολοφόνος. Ενδέχεται, μάλιστα, να είναι ένας έντιμος άνθρωπος ο οποίος, παρά την κόντρα που είχε με τον αδερφό σου, τον βρήκε να κείτεται μισοπεθαμένο και αποφάσισε να τον βοηθήσει.

Ξαφνικά, λοιπόν, εκεί όπου υπήρχε μόνο ένα σενάριο (το σενάριο Δ) και μία μόνο λογική δυνατότητα, δημιουργούνται τρία σενάρια. Πρώτο ερμηνευτικό σενάριο: ο εχθρός δολοφόνησε τον αδερφό σου (αντιστοιχεί στη δυνατότητα της προοπτικής Δ). Δεύτερο ερμηνευτικό σενάριο (αντιστοιχεί στη δυνατότητα της προοπτικής -Δ): ο αδερφός σου αυτοκτόνησε. Τρίτο ερμηνευτικό σενάριο (αντιστοιχεί, και πάλι, στην προοπτική -Δ): κάποιος άλλος δολοφόνησε τον αδερφό σου. Μπαίνοντας, λοιπόν, τόσο στον ρόλο υπεράσπισης της προοπτικής Δ όσο και στον ρόλο υπεράσπισης της προοπτικής -Δ, έχεις καταλήξει να βρεις τρία πιθανά ερμηνευτικά σενάρια, τρεις τρόπους διαφορετικής επεξεργασίας των εμπειρικών δεδομένων σου. Και, όταν τα εμπειρικά δεδομένα μπορούν να μετασχηματισθούν κατ' αναλογία με την προοπτική μέσω της οποίας τα εξετάζεις, τότε δημιουργούνται αυτομάτως κάποια ερωτήματα τα οποία μπορούν να λειτουργήσουν ως ερευνητικά κριτήρια. Για να εξετάσω εάν ο αδερφός μου αυτοκτόνησε (σενάριο 2) θα πρέπει, λ.χ., να εξετάσω εάν είχε ποτέ αυτοκτονικές τάσεις (ερευνητικό κριτήριο α) και, παράλληλα, να εξετάσω πότε μπήκε ο εχθρός του στο δωμάτιο (ερευνητικό κριτήριο β) και εάν ο εχθρός του θα μπορούσε να περνάει τυχαία από το δωμάτιο (ερευνητικό κριτήριο γ) έπειτα από την απόπειρα αυτοκτονίας. Αντίστοιχα ερευνητικά κριτήρια μπορώ να επινοήσω και για να εξετάσω εάν ισχύει το σενάριο 3. Κατ' αυτόν τον τρόπο λειτουργούν τα δέντράκια της στατιστικής. Αρχίζουμε από δύο δυνατότητες αλληλοαναιρούμενες κι έπειτα εξετάζουμε, όσο μας επιτρέπει η φαντασία μας, πόσες πιθανές ερμηνείες και πόσα ερευνητικά κριτήρια αντιστοιχούν στην εκάστοτε δυνατότητα. Ειρήσθω εν παρόδω, οι πιθανές ερμηνείες κάθε τέτοιας πράξης μπορούν να καταστούν, κυριολεκτικά, άπειρες.

Το προβοκατόρικο αυτό παράδειγμα δεν το δανείζομαι, πάντως, από κάποιο σύγχρονο εγχειρίδιο στατιστικής ή θεωρίας παιγνίων. Το δανείζομαι από το πρώτο βιβλίο του *Rhetorica Ad Herennium*, όπου ο άγνωστος και κυνικός συγγραφέας της συγκεκριμένης ρητορικής πραγματείας εξηγεί πως χρησιμοποιούμε την *inventio* προκειμένου να διερευνήσουμε αν κάτι συνέβη ή δεν συνέβη.⁹⁸ Σε αυτήν την περίπτωση, ο συγγραφέας του *Ad Herennium* επισημαίνει ότι μπορείς να χρησιμοποιήσεις την *inventio* προκειμένου να φανταστείς τα πράγματα τόσο από τη σκοπιά της υπεράσπισης του φερόμενου δολοφόνου, όσο και από τη σκοπιά της πολιτικής αγωγής του δολοφόνου – πρέπει, δηλαδή, να παίζεις τον ρόλο της πολιτικής αγωγής και της υπεράσπισης, ως εάν βρισκόσουν σε μία εικονική δίκη προκειμένου να σχηματίσεις αλληλοαναιρούμενες προοπτικές του κόσμου.

Τώρα, δεν αμφιβάλλω ότι στον αναγνώστη όλα αυτά μπορεί να φαίνονται εντελώς σχετικιστικά. Εάν δεν φοβόμαστε τη λογική αντίφαση, και προσπαθούμε να δούμε τα πράγματα και από την προοπτική του Δ και από την προοπτική του –Δ προκειμένου να δημιουργήσουμε όσο περισσότερες ερμηνείες μπορούμε, αυτό δεν συνεπάγεται άραγε ότι ενδίδουμε στον σχετικισμό; Από πού κι ως πού να εγκαταλείψουμε, οριστικά, τη βεβαιότητα ότι ο αδερφός μας δολοφονήθηκε; Και, επιπλέον, ο αναγνώστης εδώ θα μπορούσε να μου πει:

Μήπως όλα αυτά που λες εδώ οδηγούν σε λογικά παράδοξα; Από τη μία πλευρά, γράφεις μια ολόκληρη διατριβή για να μας πείσεις ότι ο Machiavelli και ο Hobbes ήταν επηρεασμένοι από το ουμανιστικό πρόγραμμα σπουδών. Αυτό δεν αντιστοιχεί σε μια ερμηνεία που θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε U; Από την άλλη, πώς μπορείς να ισχυρίζεσαι ότι θα πρέπει, επί της αρχής, να υιοθετήσουμε και την ερμηνεία –U; Είναι σαν να μας λες ότι κανένα κείμενο δεν μπορούμε να το διαβάσουμε μονοσήμαντα (δηλ. με έναν και μοναδικό τρόπο) και, παράλληλα, εσύ να αποβλέπεις στη μονοσήμαντη ερμηνεία της διατριβής σου! Εάν τα πάντα είναι αμφισβητήσιμα, τότε αμφισβητήσιμο είναι και το γεγονός ότι έχει οτιδήποτε γράφεις, εδώ, κάποια αξία. Συνεπώς, είσαι εντελώς ασυνεπής, στην πράξη.

Να μια ένσταση που δεν θα ήθελα ν' αφήσω αναπάντητη προτού προχωρήσουμε με τις επόμενες ενότητες της παρούσας διατριβής. Θα ήθελα, τώρα, να απαντήσω στην

⁹⁸ *Rhetorica Ad Herennium*, ό.π., I. XVI. 18, σσ. 35-36.

ένσταση αυτή μέσω ενός αποσπάσματος που δανείζομαι από το *De Officiis* του Κικέρωνα – δηλ. από ένα εγχειρίδιο που ο ίδιος ο Machiavelli γνώριζε από την ηλικία των 10 ετών.⁹⁹ Το απόσπασμα έχει ως εξής:

[...] συμβαίνει συχνά να με ρωτούν, φιλόσοφοι και ακαδημαϊκοί, εάν θεωρώ ότι είμαι πλήρως συνεπής, στην πράξη: επειδή, εάν και η σχολή μας υποστηρίζει ότι τίποτα δεν μπορεί να γίνει γνωστό με βεβαιότητα, ωστόσο, λένε, έχω τη συνήθεια να παρουσιάζω τις απόψεις μου σε σχέση με μία πληθώρα θεμάτων και, ακόμα κι αυτή τη στιγμή, προσπαθώ να δημιουργήσω ορισμένους κανόνες περί ηθικών υποχρεώσεων. Αλλά θα ευχόμουν να είχαν κατανοήσει κατά τον προσηκόντα τρόπο τη θέση μας. Επειδή εμείς της Ακαδημίας δεν είμαστε άνθρωποι που τα μυαλά τους παρασύρονται από την αμφιβολία και δεν γνωρίζουν ποιες αρχές να υιοθετήσουν. Γιατί, τί είδους συνήθεια της νόησης ή μάλλον τί είδους ζωή θα μπορούσε να είναι αυτή που θα έπρεπε να εγκαταλείψει όλους τους κανόνες της λογικότητας ή ακόμα και της ζωής; Δεν γίνεται έτσι με εμάς – αλλά, εκεί που άλλες σχολές υποστηρίζουν ότι κάποια πράγματα είναι βέβαια και κάποια άλλα αβέβαια εμείς, διαφέροντας από αυτούς, λέμε ότι κάποια πράγματα είναι πιθανά και άλλα είναι απίθανα.

Τί είναι, λοιπόν, αυτό που θα έπρεπε να με εμποδίσει από το να αποδεχτώ αυτά που μου φαίνεται ότι είναι πιθανά (*quae probabilia mihi videantur*) και από το να απορρίψω αυτά που μου φαίνονται απίθανα, αποφεύγοντας την δογματική προκατάληψη[...]; Και, σε ό,τι αφορά το γεγονός ότι η σχολή μας επιχειρηματολογεί ενάντια στα πάντα, αυτό συμβαίνει μόνο επειδή δεν θα μπορούσαμε να πάρουμε μία καθαρή εικόνα του πιθανού, χωρίς να γίνει μία συγκριτική αποτίμηση όλων των επιχειρημάτων και από τις δύο σκοπιές της εκάστοτε υπόθεσης (*ex utraque parem causarum*).¹⁰⁰

⁹⁹ Ο πατέρας του Machiavelli καταγράφει ότι κατάφερε να εισαγάγει στη βιβλιοθήκη του οίκου των Machiavelli το *De Officiis* του Κικέρωνα το 1479, όταν ο Machiavelli ήταν μόλις δέκα ετών. Βλ. Bernardo Machiavelli: *Libro di Ricordi...*, ό.π., σ. 88

¹⁰⁰ Cicero, *De Officiis*..., ό.π., II.II. σσ. 174-175. Ο Miller μεταφράζει το απόσπασμα *quae mihi probabilia videatur* ως «what seems to me most probable» τονίζοντας, ακριβώς, το γεγονός ότι ο όρος *probabilia* αντιστοιχεί στη σύγχρονη έννοια που έχουμε για το πιθανό. Ειδικά στο απόσπασμα αυτό, οι αντιστοιχίες μεταξύ ρητορικής και πιθανολογικής θεωρίας μου φαίνονται συντριπτικές.

Συνεπώς, ο Κικέρων λέει στους θεωρητικούς του αντιπάλους: έχω μία μέθοδο που εκκινεί από την παραδοχή ότι τίποτα δεν είναι βέβαιο. Η μέθοδος αυτή μου διδάσκει ότι θα πρέπει να επιχειρηματολογώ και από τις δύο σκοπιές της εκάστοτε υπόθεσης, επειδή έτσι (α) θα συγκροτήσω πολλές και πιθανές ερμηνείες και (β) θα επινοήσω κριτήρια που θα μου επιτρέψουν να κατανοήσω ποιες ερμηνείες είναι πιο πιθανές από άλλες. Άπαξ και έχω συγκροτήσει λ.χ., δέκα ερμηνείες ενός κειμένου ή μιας πράξης, αυτό δεν σημαίνει ότι και οι δέκα ερμηνείες είναι εξίσου πιθανές. Το ίδιο θα έλεγα, λοιπόν, και για τη διατριβή μου: έχω φανταστεί πολλές πιθανές και αλληλοαναιρούμενες ερμηνείες των έργων του Hobbes και του Machiavelli. Παρουσιάζω, εδώ, την ερμηνεία που μου φαίνεται πιο πιθανή. Πιθανή και όχι βέβαιη: κάθε προκείμενη της παρούσας εργασίας μου θα άρχιζε με το επίρρημα *ενδεχομένως* εάν δεν φοβόμουν ότι έτσι θα κουράσω τον αναγνώστη.

Τώρα, ο όρος *causarum* που χρησιμοποιεί ο Κικέρων όταν εξηγεί για ποιον λόγο η μέθοδος του δεν είναι ασυνεπής συνιστά όρο της δικανικής ρητορικής – ο όρος *causa*, στα λατινικά, αναφέρεται στην υπόθεση που έχει σχηματισθεί σε ένα πραγματικό ή εικονικό δικαστήριο. Σύμφωνα με τους Ρωμαίους ρήτορες, δικανική υπόθεση (*causa*) υπάρχει εκεί όπου υπάρχει ένα ζήτημα (*quaestio*) ή ένα πράγμα (*res*)¹⁰¹ που σηκώνει αμφισβήτηση – οι Ρωμαίοι ρήτορες δανείζονται και τον όρο *quaestio* από τη δικανική φρασεολογία της εποχής τους, για να θέσουν υπόψιν μας ότι μία από τις βασικότερες υποχρεώσεις του αξιόμαχου ρήτορα είναι να γνωρίζει πώς μπορεί να ερευνά τα μέσα πειθούς που λανθάνουν στον λόγο, υιοθετώντας ένα δικανικό μοντέλο σκέψης¹⁰². Σύμφωνα με το *Ad Herennium* «μια έρευνα είναι δικανική, όταν κάτι προωθείται προς αντιπαράθεση, και όταν υπάρχει μία κατηγορία ή αγωγή, καθώς και μία υπεράσπιση».¹⁰³ Στο *Institutio Oratoria* ο Κοϊντιλιανός γράφει ότι ο βασικός ρόλος του

¹⁰¹ Οι όροι *quaestio* και *res* δύνανται να χρησιμοποιηθούν ως συνώνυμοι και να αναφερθούν στην έννοια του δικανικού ζητήματος, το οποίο προϋποθέτει δύο αντιμαχόμενες σκοπιές. Ο όρος *res* μπορεί να σημαίνει τόσο «πράγμα» υπό την έννοια του υλικού αντικειμένου, όσο και «τμήμα», «αφήγημα», ή «ζήτημα». Στα ρητορικά εγχειρίδια που πρόκειται να μας απασχολήσουν, ο επίμαχος όρος χρησιμοποιείται συνήθως ως συνώνυμος της αφήγησης (*narratio*) ή του ζητήματος (*quaestio*) ή ως συνώνυμος του όρου *causa* (υπόθεση). Για τη σημασιολογική καταγωγή του όρου *res*, αλλά και για την πολυσημία του βλ. Barbara Cassin: *Lexicon of Untranslatables*, μτφρ. S. Rendall, C. Hubert, J. Mehlman, N. Stein, M. Syrotinski, Princeton University Press, Πρίνστον & Οξφόρδη, 2004, σσ. 894-904, Λήμμα RES. Ευχαριστώ, επιπλέον, τον Θεόδωρο Παπαγγελή, ο οποίος έθεσε υπόψιν μου το ζήτημα των ποικίλων ερμηνειών του όρου *res* σε ό,τι αφορά τα ρητορικά εγχειρίδια που με απασχολούν.

¹⁰² Quentin Skinner, ό.π., σ. 22. Για μία ανάλυση που αφορά στη λειτουργία της δικανικής *quaestio*, βλ. Παντελής Μπασσάκος: «Ambiguitas instead of ambiguiere; or what has become of Inventio in Hobbes», *Redescriptions*, Τόμ. 14, Μάντσεστερ, 2014, σσ. 15-30.

¹⁰³ *Rhetorica ad Herennium*..., ό.π., I. II. 2, σ. 4: 'Iudiciale est quod positum est in controversia, et quod habet accusationem aut petitionem cum defensione'

ρήτορα είναι να μπορεί να αναγνωρίσει ποιο είναι το επίδικο ζήτημα που τον απασχολεί και να κατανοήσει τί μπορεί να κάνει, τόσο ο ίδιος, όσο και ο αντίδικός του με αυτό.¹⁰⁴

Ωστόσο, η αντιπαράθεση που αφορά σε ένα ζήτημα μπορεί να προϋποθέτει την επίλυση άλλων ζητημάτων, πρώτα. Έστω ότι ισχυρίζομαι πως ο Τάκης είναι ακατάλληλος κηδεμόνας ($:=p$) επειδή χτύπησε τ' ανίψια του. Αμέσως μετά κάποιος άλλος (ή κι εγώ ο ίδιος, εφόσον εξετάζω πιθανές αλήθειες) κάνει τον αντίθετο ισχυρισμό: λέει ότι ο Τάκης δεν είναι ακατάλληλος κηδεμόνας ($-p$). Έχει γεννηθεί, λοιπόν, ένα δικανικό ζήτημα, μία *quaestio* (είναι ο Τάκης ακατάλληλος κηδεμόνας ή όχι;). Έπειτα, ρωτάω τον αντίδικο πώς στηρίζει την άποψή του και μου επιτίθεται με μια δήλωση που αξιώνει να λειτουργήσει ως κριτήριο της αντιπαράθεσης μας: μου λέει ότι δεν θα έπρεπε να κρίνουμε κάποιον ως ακατάλληλο κηδεμόνα επειδή χτύπησε μία φορά τ' ανίψια του ($-z$). Εάν, τώρα, εγώ αρνηθώ αυτή τη θέση (z), θα έχει προκύψει ένα καινούριο ζήτημα που αφορά στο κριτήριο της αντιπαράθεσης μας (z ή $-z$);

Το ζήτημα που συμφωνούμε ότι προϋποτίθεται, προκειμένου να αποφανθούμε επί των υπολοίπων ζητημάτων που μας απασχολούν, ονομάζεται σύμφωνα με τον Κοϊντιλιανό *constitutio* (όρος που αποδίδει, στα λατινικά, τον αρχαιοελληνικό όρο *στάσις*).¹⁰⁵ Στο *De Inventione*, ο Κικέρων εξηγεί τι σημαίνει ο όρος *constitutio* κατά τρόπο παραπλήσιο: υποστηρίζοντας ότι *constitutio* «είναι το όνομα που αποδίδουμε στο ζήτημα εκ του οποίου έχει γεννηθεί η υπόθεση».¹⁰⁶

Τώρα, ο Κοϊντιλιανός γράφει ότι οι απόψεις των ρητόρων της εποχής του (1^{ος} αιώνας μ.Χ.) δίστανται, σε ό,τι αφορά με το πόσες κατηγορίες στάσεων (*constitutiones*) θα πρέπει να υφίστανται, αλλά παραδέχεται ότι οι περισσότερες αυθεντίες επισημαίνουν ότι είναι καλύτερο να διακρίνει κανείς μόνο τρία είδη *στάσεων*.¹⁰⁷ Και συμφωνώ με τον Quentin Skinner, όταν γράφει ότι από το *Ad Herennium* μπορεί κανείς να αντλήσει την πιο ευκρινή εικόνα για το ποιες είναι αυτές οι τρεις στάσεις.¹⁰⁸ Πρόκειται, λοιπόν, για:

¹⁰⁴ Quentin Skinner: *Forensic Shakespeare...*, ό.π., σ. 22

¹⁰⁵ Για μία επίκαιρη ανάλυση της ρητορικής θεωρίας των στάσεων, βλ. Παντελής Μπασσάκος: *Επιχείρημα και Κρίση*, Νήσος, Αθήνα, 1999.

¹⁰⁶ Cicero, *De Inventione...*, ό.π., I. VIII. 10, σελ. 20: «quaestionem ex qua causa nascitur constitutionem appellamus».

¹⁰⁷ Quintilian, *Institutio Oratoria*, ό.π.,

¹⁰⁸ Quentin Skinner, ό.π., σ. 23

1. Την εικοτολογική¹⁰⁹ στάση (*constitutio coniecturalis*), η οποία αφορά στο εάν ένα γεγονός συνέβη ή όχι. (Λ.χ., δολοφόνησε ο Οδυσσέας τον αδερφό μου ή όχι;).
2. Τη δικανική στάση (*constitutio iuridicalis*). Η δικανική στάση αφορά στην ερμηνεία μίας πράξης που αποδεχόμαστε ότι συνέβη. Σύμφωνα με το *Ad Herennium*, δικανική στάση έχουμε “όταν συμφωνούμε ότι έγινε μία πράξη, αλλά τίθεται ζήτημα σε σχέση με το εάν έγινε δίκαια ή άδικα”.¹¹⁰ Λ.χ., είχε δίκιο που χτύπησε ο Τάκης τ’ ανίψια του ή όχι; Είναι αιρετικός ο Γαλιλαίος όταν υποστηρίζει ότι η Γη κινείται ή όχι;
3. Τη νομική στάση (*constitutio legitima*), η οποία αφορά στο εάν ο κανόνας που επικαλούμαστε ως κριτήριο μίας ερμηνείας θα πρέπει να γίνει αποδεκτός ή όχι. Η στάση θεωρείται νομική, όταν «η αντιπαράθεση εκκινεί από ένα κείμενο ή από κάτι που απορρέει από ένα κείμενο».¹¹¹ Λ.χ., πρέπει να χρησιμοποιήσω την Υ φράση του Μαρξ προκειμένου να ερμηνεύσω το *Das Kapital* με τον Χ τρόπο ή όχι;

Συνεπώς, όταν εξετάζουμε πιθανά σενάρια του παρελθόντος, μπορούμε να διακρίνουμε τρεις στάσεις που δύνανται να μας απασχολήσουν. Η πρώτη στάση σχετίζεται με το εάν έγινε κάτι ή όχι, η δεύτερη με το εάν ήταν δίκαιη ή όχι μία πράξη που υποθέτουμε ότι έγινε και η τρίτη στάση αφορά το εάν πρέπει να χρησιμοποιήσουμε έναν κανόνα για να ερμηνεύσουμε ένα γεγονός ή όχι. Και στις τρεις αυτές στάσεις λειτουργούμε ως δικηγόροι που παίζουν τόσο τον ρόλο της υπεράσπισης όσο και τον ρόλο της πολιτικής αγωγής, προκειμένου να κατασκευάσουμε δεντράκια αλληλοαναιρούμενων αξιολογήσεων, ερμηνειών και ερευνητικών κριτηρίων που αναδεικνύουν ποια ενδεχόμενα είναι πιο πιθανά από άλλα. Και οι τρεις αυτές στάσεις, επιπλέον, χρησιμοποιούνται από τους ρήτορες επειδή οι τελευταίοι θεωρούν ότι τίποτα δεν είναι βέβαιο σε ό,τι αφορά το παρελθόν – εξ ου και η υποχρεωτική εναλλαγή των προοπτικών.

¹⁰⁹ *Rhetorica Ad Herennium*..., ό.π., I. XI. 18., σσ. 34-35. Ίσως δεν θα έπρεπε ν’ αποδίδω στα ελληνικά τον όρο *coniecturalis* ως “εικοτολογική”, αλλά θα έπρεπε να τον αποδίδω ως “υποθετική”. Από τον λατινικό όρο *coniecturalis* βγαίνει ο όρος *conjecture*, ο οποίος χρησιμοποιείται σε πολλά σύγχρονα εγχειρίδια στατιστικής και θεωρίας παιγνίων, και στα ελληνικά μάλλον θα τον αποδίδαμε ως *υπόθεση*. Τέλος πάντων, κατέληξα να τον αποδίδω ως εικοτολογική και, ό,τι έγινε, έγινε.

¹¹⁰ *Rhetorica Ad Herennium*, ό.π., I.XIII., σσ. 42-43 – “cum factum convenit, sed iure an iniuria factum sit quaeritur”.

¹¹¹ Ο.π., I.XI. 18-19, σσ. 34-35. “cum in scripto aut e scripto aliquid controversiae nascitur”.

Στο *De Oratore*¹¹², έργο της ωριμότητας του Κικέρωνα όπου καταγράφονται τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα που πρέπει ο ιδανικός ρήτορας να έχει, ο Κικέρων γράφει ότι αυτή η εναλλαγή προοπτικών προϋποθέτει μία κάποια υποκριτική δεινότητα. Προκειμένου να χρησιμοποιήσει την *inventio*, ο ιδανικός ρήτορας το πρώτο πράγμα που κάνει είναι το εξής:

[...] υποδύομαι με απόλυτη ακρίβεια τρία πρόσωπα, τον εαυτό μου, τον αντίδικο και τον κριτή της υπόθεσης (*tres personas unus sustineo summa animi aequitate, meam, adversarii, iudicis*).¹¹³

Στο απόσπασμα αυτό, ο Κικέρων συνιστά στους αναγνώστες του να υποκριθούν προκειμένου να ερμηνεύσουν – δεν τους συνιστά να γίνουν υποκριτές με την τρέχουσα έννοια του όρου. Σήμερα, εάν σε αποκαλέσει κάποιος καλό υποκριτή ή ηθοποιό, συνήθως χρησιμοποιεί αυτόν τον όρο με αρνητική χροιά (εκτός και εάν είσαι επαγγελματίας ηθοποιός ή υποκριτής και, συνεπώς, σε επαινεί για το ταλέντο σου). Σε αποκαλώ καλό υποκριτή, όταν σου αποδίδω την ικανότητα να λες πειστικά ψέματα ή να δημιουργείς άλλου είδους ψευδαισθήσεις. Στην παρούσα διατριβή, θα προσπαθήσω να δείξω ότι δεν ήταν αυτή, πρωτίστως, η προσέγγιση των Ρωμαίων και των Αναγεννησιακών ρητόρων. Οι ρήτορες αυτοί, σύμφωνα με την ερμηνεία που εδώ ενθαρρύνεται, θεωρούν ότι πρέπει να είναι καλοί υποκριτές επειδή, σε πρώτη φάση, αυτό το ταλέντο θα τους βοηθήσει να κατασκευάσουν όσο περισσότερες ερμηνείες του παρελθόντος μπορούν. Θα προσπαθήσω να δείξω, με άλλα λόγια, ότι η ερμηνεία ενός βιβλίου ή μίας πράξης συνιστά, για τους Ρήτορες μας, πρωτίστως υποκριτική ερμηνεία – για να καταλάβεις τι εννοούσε ο Lacan όταν έγραφε το X, θα πρέπει να μπεις στον ρόλο του Lacan και να φανταστείς τον εαυτό σου, ως Lacan, τη στιγμή που γράφει το X. Μόνο που, ακριβώς επειδή αντιλαμβάνεσαι ότι είσαι ικανός να υποκριθείς ότι είσαι ο Lacan με πολλούς και διαφορετικούς τρόπους, θα πρέπει επίσης να αντιληφθείς ότι πρέπει να κατασκευάσεις όσες περισσότερες υποκριτικές ερμηνείες του Lacan μπορείς, προτού καταλήξεις στην ερμηνεία που θεωρείς πιο πιθανή. Πιθανή και όχι βέβαιη. Οποιος σε διαβεβαιώνει ότι ο Lacan, ο Marx ή ο οποιοσδήποτε άλλος εννοούσε *σίγουρα* το Y, όταν έγραφε το X, ενδεχομένως καταλήγει απλώς στο να χειραγωγεί τον εαυτό

¹¹² Cicero, *De Oratore*, I-II, μτφρ. E.W.Sutton, Harvard University Press, Κέμπριτζ-Μασσαχουσέτη, 1948.

¹¹³ Cicero, *De Oratore*, άντ., II.xxiv.99-102, σελ. 274-275: “*tres personas unus sustineo summa animi aequitate, meam, adversarii, iudicis*”.

του ή εσένα, καθώς φαίνεται να πιστεύει ότι υπάρχει μόνο μία υποκριτική ερμηνεία του Lacan ή του Marx.

Περισσότερα για τα ρητορικά σχήματα που αφορούν στις κατασκευές ρόλων θα ειπωθούν στην επόμενη ενότητα. Προς το παρόν, θέλω απλώς να επισημάνω ότι ο Κικέρων διατυμπανίζει ότι ο αξιόμαχος ρήτορας πρέπει να υποδύεται όχι μόνο τον ρόλο της προοπτικής Δ και τον ρόλο της προοπτικής –Δ, αλλά και έναν τρίτο ρόλο. Τον ρόλο του κριτή της διαμάχης, τον ρόλο εκείνου που αποφασίζει εάν είναι πιο πιθανό να ισχύει, τελικά, το Δ ή το –Δ.

Τί στο καλό σημαίνει αυτό; Μένοντας στην αναλογία ρητορικής και στατιστικής, οφείλουμε να ομολογήσουμε ότι τα δεντράκια της στατιστικής δεν λειτουργούν έτσι – μόνο τον ρόλο Δ και τον ρόλο –Δ παίζεις, προκειμένου να δημιουργήσεις μια εικόνα του βαθμού στον οποίο κάτι είναι πειστικό, στη στατιστική. Στο κάτω κάτω, εμείς δεν αποφασίζουμε εάν θα ποντάρουμε στο σενάριο ΚΚ ή στο –ΚΚ;

Όχι βέβαια. Σε μία πολιτεία δεν αποφασίζουμε μόνο εμείς για εμάς. Αποφασίζουν, σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό και οι συμπολίτες μας. Κάπου εδώ, η αναλογία ρητορικής και στατιστικής καταρρέει γιατί οι ρήτορες που πρόκειται να μας απασχολήσουν απαιτούν από τους ομότεχνους τους κάτι περισσότερο απ' αυτό που απαιτούμε εμείς από τους στατιστικούς. Απαιτούν από αυτούς, δηλαδή, να υποκρίνονται όχι μόνο για να διερευνήσουν πόσες ερμηνείες της πραγματικότητας είναι πιθανές, αλλά και να υποκρίνονται έτσι ώστε να δουν πώς μπορούν να βγάλουν τους κριτές τους από μία συνθήκη δογματικής προκατάληψης.

Στο επόμενο κεφάλαιο της παρούσας ενότητας, λοιπόν, θα δούμε πώς και γιατί ο ρήτορας οφείλει να υποκρίνεται. Θα δούμε ότι ο ρήτορας οφείλει να είναι υποκριτής με τρεις διαφορετικές έννοιες του όρου: θα πρέπει να υποκρίνεται προκειμένου να κατασκευάζει πιθανές ερμηνείες, να υποκρίνεται ότι είναι ο κριτής του προκειμένου να καταλάβει ποιες είναι οι προκαταλήψεις του κριτή του και, τέλος, θα πρέπει να υποκρίνεται με την τρέχουσα έννοια του όρου: να λειαίνει τον λόγο του ή ακόμα και να λέει ορισμένα ψέματα. Και θα δούμε, τέλος, ότι ο ιδανικός ρήτορας αξιώνει πάνω απ' όλα να είναι ειλικρινής.

Πώς μπορείς, ωστόσο, να λες ψέματα ή να υποδύεσαι ρόλους και παράλληλα να έχεις την αξίωση της ειλικρίνειας; Δεν είναι αντιφατικό αυτό; Θα έλεγα ότι είναι, πράγματι, αντιφατικό – ειδικά εάν υιοθετήσουμε τον τρέχοντα ορισμό της ειλικρίνειας, σύμφωνα

με τον οποίο πρέπει να μιλάμε με ευθύτητα και, παράλληλα, να μην παραποιούμε την αλήθεια, εάν θέλουμε να είμαστε ειλικρινείς.

Στο επόμενο κεφάλαιο, λοιπόν, θα δούμε πως και γιατί αυτόν τον ορισμό της ειλικρίνειας αξίζει να τον καταστρέψουμε.

Κεφάλαιο Δεύτερο: Περί Ειλικρίνειας

Θα ήθελα να ξεκινήσω αυτό το κεφάλαιο με μία παρατήρηση: η έννοια της ειλικρίνειας ορίζεται στις μέρες μας με τον *πλέον εξωπραγματικό τρόπο*. Συνηθίζουμε, με άλλα λόγια, να λέμε ότι ειλικρινής είναι όποιος μας αποκαλύπτει αυτό που έχει στο μυαλό του χωρίς φίλτρα, ευθέως, με αμεσότητα ή, όταν θέλουμε να γίνουμε πιο κυριολεκτικοί παραθέτουμε έναν ορισμό του τύπου: ειλικρινής είναι όποιος μιλά αυθόρμητα, καθιστώντας απόλυτα κατανοητά στους συνομιλητές ή στους αναγνώστες του αυτά που πραγματικά σκέφτεται. Έναν παραπλήσιο ορισμό συναντάμε, λ.χ., στο *Λεξικό της Νεοελληνικής Γλώσσας* του Μπαμπινιώτη, όπου αναγράφεται, στο λήμμα *ειλικρινής*, ο εξής ορισμός:

αυτός που διακρίνεται από γνησιότητα και αμεσότητα, ώστε να μην παραποιεί την αλήθεια, να μην υποκρίνεται.¹¹⁴

Ο Μπαμπινιώτης παραθέτει, επιπλέον, τους εξής συνώνυμους προς το σημαίνον του «ειλικρινούς» ανθρώπου όρους: «αληθινός, γνήσιος, αυθόρμητος, αυθεντικός, απόφιος».¹¹⁵ Τώρα, αξίζει να επισημάνουμε ότι όταν ορίζουμε τον ειλικρινή άνθρωπο ως κάποιον που διακρίνεται για την «αμεσότητα» του, δεν κυριολεκτούμε αλλά μάλλον μιλάμε μεταφορικά. Μπορώ να απαντήσω άμεσα σε μια ερώτηση του τύπου «*εσύ πυροβόλησες τον κύριο Μόσχο δέκα φορές στην πλάτη;*» και, παράλληλα, να λέω ψέματα – λ.χ., «*όχι, δεν τον πυροβόλησα, ο κ. Μόσχος αυτοκτόνησε και, όπως και να έχει, αυτός φταίει, αυτός με πυροβόλησε πρώτος*». Συνεπώς, ο όρος «αμεσότητα» δεν εισάγεται στον ορισμό του Μπαμπινιώτη με μία κυριολεκτική, αλλά με μία μεταφορική σημασία – η μεταφορά, ως τρόπος της γλώσσας, προϋποθέτει την υποκατάσταση ενός όρου με έναν άλλον, βάσει μίας ομοιότητας που μοιράζονται οι έννοιες που οι όροι συνήθως προσδιορίζουν. Επειδή οι αυθόρμητοι άνθρωποι, πράγματι, συνηθίζουν να απαντούν άμεσα (δηλ. χωρίς καθυστέρηση), αντί να γράψει ο Μπαμπινιώτης ότι «ειλικρινής είναι αυτός που διακρίνεται από την αυθορμησία του» γράφει ότι *ειλικρινής είναι αυτός που*

¹¹⁴ Γεώργιος Μπαμπινιώτης, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, 2^η έκδοση, Κέντρο Λεξικολογίας Ε.Π.Ε., Αθήνα, 2002, σελ. 558.

¹¹⁵ Αυτ.

διακρίνεται από την αμεσότητα ή την γνησιότητα του. Γι' αυτό και ο Μπαμπινιώτης υποδεικνύει τον όρο “αυθόρμητος” ως συνώνυμο του “ειλικρινούς”.

Συνεπώς, θα μπορούσαμε να πούμε ότι, για τον Μπαμπινιώτη, όπως και για τους περισσότερους συμπολίτες μας, ένας άνθρωπος είναι ειλικρινής όταν μιλά αυθόρμητα, επικοινωνώντας παράλληλα τη δική του αλήθεια στους συνομιλητές του.

Μέσω ενός τέτοιου ορισμού, στην πραγματικότητα αποδίδουμε τις εξής δύο ιδιότητες σε όσους είναι ειλικρινείς: (α) τους αποδίδουμε την ιδιότητα της αυθορμησίας και (β) την ιδιότητα να γίνονται απόλυτα κατανοητοί, όταν μιλούν – ή να μην παραποιούν την αλήθεια, όπως λέει ο Μπαμπινιώτης. Θα έλεγα ότι πρόκειται για δύο ιδιότητες οι οποίες είναι συχνότερα αλληλοαναιρούμενες και πολύ πιο σπάνια συγκλίνουν. Σχεδόν κανείς δεν μιλά ιδιαίτερα αυθόρμητα (ή άμεσα, υπό το πρίσμα της παραπάνω μεταφοράς), όταν προτίθεται να καταστήσει σαφές τί σκέφτεται, τί νιώθει, πώς αξιολογεί μια κατάσταση κ.ο.κ. Εάν κάποιο πρωινό βιάζομαι και δεν έχω την παραμικρή διάθεση να μιλήσω σε άνθρωπο και μου πει, μία γειτόνισσα «καλημέρα, τί κάνεις Σπύρο;», δεν θα της απαντήσω αυθόρμητα «δεν έχω όρεξη να σου μιλήσω». Αυτό θα μου έρθει *άμεσα* κατά νου, αλλά δεν πρόκειται να το πω. Αντιθέτως, θα της πω «καλημέρα, καλά είμαι, εσύ;» με ένα ευγενικό αλλά και κοφτό ύφος που θα της δείχνει ότι βιάζομαι. Στην περίπτωση αυτή, η γειτόνισσα θα καταλάβει πολύ καλά, από το ύφος μου, ότι δεν έχω χρόνο για κουβέντες και θα μου απαντήσει «καλά κι εγώ, τα λέμε μία άλλη φορά».

Παρά το γεγονός, δηλαδή, ότι δεν ξεστόμισα τη φράση «δεν έχω όρεξη να σου μιλήσω» η γειτόνισσα κατάλαβε πολύ καλά ότι δεν έχω όρεξη να της μιλήσω. Ίσως, όμως, εάν της έλεγα ακριβώς ότι μου ερχόταν στο μυαλό («δεν έχω όρεξη να σου μιλήσω») να καταλάβαινε κάτι άλλο – επειδή ο κόσμος δεν έχει συνηθίσει να του μιλάς τόσο αυθόρμητα. Μπορεί σε μία τέτοια περίπτωση να σκεφτεί, η γειτόνισσα ότι δεν τη συμπαθώ καθόλου και να προσβληθεί. Ακόμα και στις πιο απλές και καθημερινές επικοινωνιακές δράσεις, λοιπόν, έχουμε μάθει ότι θα πρέπει να μην είμαστε τόσο αυθόρμητοι όσο θα μπορούσαμε εάν πρόκειται να κατανοήσει ο άλλος, έστω και στο περίπου, τι σκεφτόμαστε ή αισθανόμαστε. Συνεπώς, η ειλικρίνεια δεν προϋποθέτει κατ' ανάγκη την αυθορμησία – ίσα ίσα, συχνά *προϋποθέτει κατ' ανάγκη* το να μην είμαστε εντελώς αυθόρμητοι και το να μην λέμε ότι μας έρχεται *άμεσα* στο μυαλό, όταν απευθυνόμαστε στους άλλους.

Ας εξετάσουμε ένα άλλο σενάριο καθημερινής επικοινωνίας που είχε πάει στραβά, όταν μία φίλη μου (από την οποία έχω ζητήσει την άδεια να χρησιμοποιήσω την ιστορία της, μολοντί θα αλλάξω, εδώ, τα ονόματα) έγινε πιο αυθόρμητη απ' όσο θα έπρεπε. Ένας συνάδελφος της φίλης, τον οποίο συμπαθούσε αρκετά, συνήθιζε ν' αφήνει άπλυτα διάφορα σκεύη στον νεροχύτη της κοινόχρηστης κουζίνας της δουλειάς. Ως εκ τούτου, η φίλη μου έπρεπε να τα πλένει την επόμενη ημέρα, γιατί διαφορετικά η πανίδα της κουζίνας θα άλλαζε προς το χειρότερο. Κάποια στιγμή, η φίλη μου εξερράγη, πήγε στον συνάδελφο της και του είπε «Ρε Μάκη, σε σιχάθηκα πια, γιατί δεν έπλυνες πάλι το κοινόχρηστο μπρίκι του καφέ; Άντε στον κόρακα, σιχαμένε».

Τώρα, η φίλη μου, την οποία θ' αποκαλέσω Άννα, έμεινε έκπληκτη όταν συνειδητοποίησε, έπειτα από μερικές ημέρες, ότι ο "Μάκης" της είχε κόψει την καλημέρα. Από συζητήσεις που έγιναν έπειτα από καιρό προέκυψε ότι ο Μάκης (από μόνος του ή/και μέσω της συνδρομής άλλων συναδέλφων) είχε καταλήξει στο συμπέρασμα ότι η φίλη μου τον αντιπαθούσε για καιρό και το μπρίκι του καφέ στάθηκε ως αφορμή για να εκδηλωθεί αυτή η αντιπάθεια. Με άλλα λόγια, ο Μάκης δεν κατάλαβε ότι η φίλη μου σιχαίνεται μία συγκεκριμένη πρακτική του – κατάλαβε ότι η Άννα τον σιχαίνεται, γενικότερα.

Τώρα, δεν θέλω να πω ότι η ερμηνεία του Μάκη ήταν αδικαιολόγητη. Όταν ακούς κάποιον να σου λέει ότι σε σιχαίνεται είναι εύλογο το να κατανοήσεις ότι σε σιχαίνεται. Αλλά σε αυτήν την περίπτωση, έχεις αποτύχει να εφαρμόσεις την αρχή που είδαμε πρωτότερα (δηλ. να παίζεις, εφόσον είσαι ο Μάκης, τόσο τον ρόλο της υπεράσπισης όσο και τον ρόλο της πολιτικής αγωγής της Άννας). Παίζοντας αυτούς τους δύο ρόλους, ίσως θα αρχίσεις να παρατηρείς τί άκουσες και τί σημασία απέδωσες σε αυτό που άκουσες, δηλ. να διακρίνεις τα υλικά τεκμήρια από την ερμηνεία τους. Έπειτα, όπως είδαμε ήδη, θ' αρχίσεις να διατυπώνεις πολλές και πιθανές ερμηνείες της δήλωσης της Άννας κι έπειτα και θα επιλέξεις ποια σου φαίνεται πιο πειστική.

Ωστόσο, σε αυτήν την ενότητα δεν θέλω να μιλήσω για τους ρόλους που θα μπορούσε να έχει παίξει ο Μάκης· θέλω να μιλήσω για τους ρόλους που θα μπορούσε να έχει παίξει η Άννα. Πράγματι, δεν είναι καθόλου αυτονόητο ότι ο Μάκης ή οποιοσδήποτε συμπολίτης μας θα κάτσει να εφαρμόσει κάποια πιθανολογική μέθοδο προκειμένου να εξετάσει για ποιον λόγο είπαμε αυτά που είπαμε. Επιπλέον, ακόμα και εάν εμείς οι ίδιοι έχουμε ακολουθήσει τους κανόνες μιας συγκεκριμένης μεθόδου, δεν είναι καθόλου

αυτονόητο ότι θα κάτσει ο άλλος να παρακολουθήσει μ' ενδιαφέρον ό,τι έχουμε να του παρουσιάσουμε, μπορεί αυτό να οφείλεται ακόμα και στην έλλειψη χρόνου (σκεφτείτε, λ.χ., ένα τηλεοπτικό πάνελ) ή σε άλλες προκαταλήψεις που αφορούν στην ίδια την πιθανολογική μέθοδο. Ατυχώς, οι περισσότεροι άνθρωποι στις μέρες μας, όταν ακούν για πιθανές ερμηνείες, φαντάζονται ότι το να χρησιμοποιήσουν μια πιθανολογική μέθοδο προϋποθέτει απαραίτητα το να γνωρίζουν πολύ καλά μαθηματικά ή, τέλος πάντων, ότι θα πρέπει να συλλάβουν κάποια ιδιαίτερα δύσκολη μέθοδο η οποία είναι ανούσια περίπλοκη και όχι πάντα χρηστική. Ή μπορεί απλώς να βαριούνται τις συζητήσεις περί μεθόδου και να τις θεωρούν υπερβολικά θεωρητικές.

Τώρα, τα ρητορικά εγχειρίδια που μας απασχολούν τα διαπνέει συχνά η παραδοχή ότι πολλοί άνθρωποι δεν ενδιαφέρονται, ιδιαιτέρως, ν' ακολουθήσουν ή να κάτσουν να διδαχθούν τις αρχές κάποιας μεθόδου. Στη *Ρητορική Τέχνη* του Αριστοτέλη, αναγράφεται ότι «υπάρχουν ακροατές, που ακόμη και αν είχαμε την πιο τέλεια γνώση που γίνεται, πάλι δεν θα ήταν εύκολο να τους πείσουμε με αυτήν».¹¹⁶ Αυτό μπορεί να συμβαίνει επειδή ο κριτής του λόγου μας βαριέται, μια και η υπόθεση δεν τον επηρεάζει σε προσωπικό επίπεδο. Οι κριτές αυτοί, λοιπόν, πλήττουν και «λογαριάζοντας το δικό τους συμφέρον και ακούγοντας τον ρήτορα μόνο για διασκέδαση». Ή μπορεί οι ακροατές να μη θέλουν καν να μας ακούσουν ή να μας διαβάσουν με προσοχή επειδή είναι προκατειλημμένοι – και ενδέχεται να έχουν καταστεί προκατειλημμένοι ακριβώς επειδή κάποιος άλλος τους έχει πείσει χρησιμοποιώντας αθέμιτα μέσα.¹¹⁷ Ή μπορεί οι κριτές να αποφασίζουν υπό συνθήκες τέτοιες «όπου πολλές φορές εμπλέκονται οι φιλίες, τα μίσση αλλά και τα προσωπικά συμφέροντα του καθενός: έτσι όμως δεν μπορούν πια να δουν την αλήθεια, γιατί συσκοτίζεται η κρίση τους από τη δική τους στενοχώρια ή απόλαυση».¹¹⁸ Σε τέτοιες ακριβώς περιπτώσεις, ο Αριστοτέλης επισημαίνει ότι θα πρέπει να εφαρμόσουμε τις αρχές της ρητορικής μεθόδου και να *μην μιλήσουμε αυθόρμητα*.

Οι Ρωμαίοι ρήτορες φαίνεται πως συμφωνούν ομόφωνα με αυτήν την αριστοτελική άποψη: δεν μπορούμε πάντα να λέμε ότι μας έρχεται άμεσα κατά νου και, παράλληλα, να πιστεύουμε ότι θα γίνει κατανοητή ή πιστευτή η δική μας σκοπιά των πραγμάτων. Όπως είδαμε ήδη, ο συγγραφέας του *Ad Herennium* γράφει ότι ακόμα κι όταν λέμε την

¹¹⁶ Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*..., ό.π., σ. 77

¹¹⁷ Αυτ., σ. 79

¹¹⁸ Αυτ., σ. 75

αλήθεια για ένα πράγμα, δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι θα μπορέσουμε να γίνουμε επιτυχημένα πιστευτοί και, γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, θα πρέπει να σκηνοθετούμε τον λόγο μας με τη βοήθεια της ρητορικής τέχνης όταν μιλάμε.¹¹⁹ Κι ο Κοϊντιλιανός φαίνεται να συγκλίνει προς αυτό το συμπέρασμα, γράφοντας ότι «υπάρχουν πολλά αληθινά πράγματα που φαίνονται μόλις και μετά βίας αξιόπιστα, όπως και πολλά ψεύτικα πράγματα που συχνά μοιάζουν αληθινά».¹²⁰

Έστω, λοιπόν, ότι έχεις υποδυθεί τον ρόλο που αντιστοιχεί στην προοπτική Δ αλλά και τον ρόλο που αντιστοιχεί στην προοπτική –Δ ενός ζητήματος. Έστω ότι έχεις χρησιμοποιήσει την *inventio* έτσι ώστε να προβείς σε μια συγκριτική αποτίμηση των πιθανοτήτων και έστω ότι έχεις καταλήξει σε ένα συμπέρασμα. Πώς μπορείς, λοιπόν, να διαχειριστείς έναν ακροατή ή έναν αναγνώστη, όταν θέλεις να αφηγηθείς τη δική σου αλήθεια αλλά αντιλαμβάνεσαι ότι οι συνθήκες είναι τέτοιες ώστε δεν πρόκειται να καταφέρεις τίποτα με τον αυθορμητισμό;

Σε αυτήν την περίπτωση, το πρώτο πράγμα που θα πρέπει να κάνουμε, σύμφωνα με το *Ad Herennium* είναι να χρησιμοποιήσουμε και πάλι την *inventio*. Αυτή τη φορά, προκειμένου να αντλήσουμε από τον ρόλο του ακροατή μας (*ab auditorum persona*) πειστικά επιχειρήματα που θα μας οδηγήσουν στο να κατανοήσουμε πως μπορούμε να τον επηρεάσουν.

Προκειμένου να διερευνήσουμε τί ενδέχεται να πείσει τον ακροατή, το *Ad Herennium* και το *De Inventione* μας διαβεβαιώνουν ότι θα μπορούσαμε (προαιρετικά) να διαιρέσουμε τον ρητορικό μας λόγο σε έξι τμήματα. Σύμφωνα με το *Ad Herennium* τα τμήματα αυτά έχουν ως εξής:

Ο Πρόλογος (*Exordium*) συνιστά το ξεκίνημα του λόγου μας, μέσω του οποίου το ακροατήριο καθίσταται έτοιμο να ακούσει την υπόθεσή μας. Η Αφήγηση (*Narratio*) συνιστά την περιγραφή των γεγονότων που έγιναν ή ενδέχεται να έγιναν. Η Διαίρεση (*Divisio*) [συνιστά το τμήμα του λόγου] όπου αναφέρουμε σε τί συμφωνούμε με τους αντίδικους και τί υπάρχει ακόμα προς αντιπαράθεση, και όπου εξηγούμε με ποια θέματα σχεδιάζουμε να καταπιαστούμε. Η Απόδειξη (*Confirmatio*) είναι η παρουσίαση τν

¹¹⁹ *Rhetorica Ad Herennium*..., ό.π., I.IX.16, σσ. 28-29.

¹²⁰ Quintilian, *Institutio Oratoria*..., ό.π., IV. II.34, σς. 68-69: “Sunt enim plurima vera quidem, sed parum credibilia, sicut falsa quoque frequenter verisimilia”.

επιχειρημάτων μας, μαζί με την υποστήριξή τους. Η Ανασκευή (Confutatio) είναι η καταστροφή των επιχειρημάτων των αντιδίκων. Ο Επίλογος (Conclusio) είναι το τέλος του λόγου, όπως έχει μορφοποιηθεί κατ' αντιστοιχία με τις αρχές της τέχνης.¹²¹

Στο *De Inventione*, ο Κικέρων φαίνεται να συμφωνεί με αυτήν την διάκριση των τμημάτων του ρητορικού λόγου και την αναπαράγει σχεδόν αυτούσια – μολονότι προτιμά να χρησιμοποιήσει τον όρο Partitio αντί για Divisio και τον όρο Reprehensio αντί για τον όρο Confutatio. Κατά τ' άλλα, ευθυγραμμίζεται πλήρως με το *Ad Herennium* σε ό,τι αφορά τόσο την απαρίθμηση όσο και τις αξιώσεις που μπορεί ένας ρήτορας να έχει από αυτά τα έξι τμήματα του λόγου.¹²²

Θα περιοριστώ, εδώ, στο να δείξω πώς θα πρέπει να χρησιμοποιείται η inventio όταν επιθυμούμε να εισαγάγουμε έναν ακροατή στο θέμα μας χρησιμοποιώντας το πρώτο τμήμα του ρητορικού λόγου που ονομάζεται Πρόλογος ή Exordium. Δεν μπορώ να αναπαραγάγω τις απόψεις των ρητόρων μας για το πώς η inventio θα πρέπει να εφαρμόζεται σε κάθε ένα από τα έξι τμήματα του ρητορικού λόγου γιατί κάτι τέτοιο θα μου έπαιρνε εκατοντάδες σελίδες και θα ξεπερνούσε τις ανάγκες της παρούσας ενότητας. Στην παρούσα ενότητα προσπαθώ, απλώς, να δείξω πώς και γιατί το να ψεύδεται ή το να υποδύεται ρόλους μπορεί να σε φέρει πιο κοντά στην ειλικρινή επικοινωνία, σύμφωνα με τα ρητορικά εγχειρίδια που μας απασχολούν.

Ο συγγραφέας του *Ad Herennium*, λοιπόν, γράφει ότι εάν θέλουμε να εισαγάγουμε έναν προκατειλημμένο ή βαριεστημένο ακροατή στο θέμα μας, θα πρέπει να μπούμε και στον ρόλο του, δηλ. στον ρόλο του δέκτη του μηνύματος μας. Χρησιμοποιώντας την inventio, θα αντλήσουμε από τον ρόλο του ακροατή (ab auditorium persona) εκείνα τα επιχειρήματα που θα μας επιτρέψουν να κατανοήσουμε πώς μπορούμε να τον καταστήσουμε δεκτικό (docilem), ευνοϊκό (benivolum) και προσεκτικό (adtentum).¹²³ Με το χαρακτηριστικά συνοπτικό και κυνικό ύφος του, ο συγγραφέας του *Ad Herennium* εξηγεί ότι, προτού αρχίσεις να ρητορεύεις, θα πρέπει να έχεις κατά νου τουλάχιστον τέσσερα πιθανά σενάρια, που αντιστοιχούν σε τέσσερις αλληλοαναιρούμενες κατηγορίες ακροατών. Το πρώτο σενάριο είναι το καλύτερο: είναι το σενάριο όπου φαίνεται να καταπιάνεσαι με μία έντιμη υπόθεση (causa honesta)

¹²¹ *Rhetorica Ad Herennium*..., ό.π., I.III.5., σσ. 10-11.

¹²² Γι' αυτήν την αντιπαράβολή βλ. Quentin Skinner, *Forensic Shakespeare*..., ό.π., σ. 15

¹²³ *Rhetorica Ad Herennium*..., ό.π., I.V.7., σσ. 12-13

– τέτοια είναι η περίπτωση κατά την οποία υπερασπίζεσαι έναν άνθρωπο που ο ακροατής τον θεωρεί ήρωα, φερ’ ειπείν.¹²⁴ Σε αυτήν την περίπτωση δεν έχεις και πάρα πολλά να κάνεις – ο ακροατής είναι ήδη δεκτικός, ευνοϊκός και προσεκτικός.

Στο δεύτερο και χειρότερο σενάριο, καταπιάνεσαι με μία επονείδιστη υπόθεση (*causae turpe*)¹²⁵ – σ’ αυτήν την περίπτωση, ο ακροατής έχει πειστεί ήδη από κάποιον αντίδικο ή από τα ίδια τα γεγονότα ότι η δική σου σκοπιά του ζητήματος είναι ανέντιμη ή ανόητη. Ο ακροατής, δηλαδή, έχει υιοθετήσει τις κατηγορικές προτάσεις που χρησιμοποιεί ο αντίδικος για να περιγράψει τον κόσμο – οριακά, ο κριτής σου *είναι αντίδικος σου*.

Σύμφωνα με το τρίτο σενάριο, καταπιάνεσαι με μια υπόθεση αμφίβολη (*causae dubium*)¹²⁶ και ο ακροατής έχει σχηματίσει την εντύπωση ότι η σκοπιά σου είναι εν μέρει σωστή και εν μέρει λανθασμένη. Σύμφωνα με το τέταρτο και τελευταίο σενάριο, η υπόθεση με την οποία καταπιάνεσαι είναι ταπεινή (*humile*)¹²⁷ και ο ακροατής βαριέται ή θεωρεί όσα έχεις να πεις ανάξια λόγου.

Παρατηρώντας τον ακροατή σου ή διατυπώνοντας υποθέσεις σε σχέση με αυτόν (εφόσον δεν τον έχεις ήδη γνωρίσει) θα πρέπει να καταλάβεις με πιο από τα τέσσερα σενάρια έχεις να κάνεις κι έπειτα να προσαρμόσεις την μορφή του λόγου σου αναλόγως. Τώρα, ο συγγραφέας του *Ad Herennium* διακρίνει δύο είδη προλόγου: το πρώτο είδος ονομάζεται προοίμιο (*prooemium*)¹²⁸ και το δεύτερο ονομάζεται *insinuat* ή έφοδος (*epiphodus*).¹²⁹ Το προοίμιο αντιστοιχεί στα καλύτερα από τα παραπάνω σενάρια (δηλ. στα σενάρια όπου καταπιάνεσαι με μια υπόθεση ταπεινή ή αμφίβολη ή έντιμη) όπου ο κριτής θα ανεχτεί να σε διαβάσει ή να ακούσει όσα έχεις να πεις, μολονότι ενδέχεται να έχει τις επιφυλάξεις του – και, σ’ αυτές τις περιπτώσεις, το *Ad Herennium* σου συνιστά να χρησιμοποιήσεις το προοίμιο και να υποκριθείς μονάχα λίγο.

Ωστόσο, εφόσον οικειοποιηθείς τη σκοπιά του ακροατή σου και κατανοήσεις ότι έχεις να κάνεις με το ιδιαίτερα δυσμενές σενάριο όπου αντιμετωπίζεις έναν εχθρικό κριτή και μία υπόθεση επονείδιστη (*causae turpis*), τότε ο συγγραφέας του *Ad*

¹²⁴ Αυτ., I.III.5., σσ. 10-11

¹²⁵ Αυτ.

¹²⁶ Αυτ.

¹²⁷ Αυτ.

¹²⁸ Αυτ., I.III.6., σσ. 12-13

¹²⁹ Αυτ.

Herennium σου συνιστά να μην χρησιμοποιήσεις το προοίμιο αλλά την έφοδο και παραθέτει μία πληθώρα τρομακτικών οδηγιών που προϋποθέτουν μέγιστη υποκριτική δεινότητα, προκειμένου να καταστήσεις ευνοϊκά διακείμενους τους ακροατές σου.

Η έφοδος, ως μορφή εισαγωγής, δεν θα μας απασχολήσει στην παρούσα ενότητα. Προς το παρόν θα αναφερθώ μονάχα στις οδηγίες που αφορούν στο είδος εισαγωγής που το *Ad Herennium* ονομάζει προοίμιο. Χρησιμοποιώντας το προοίμιο, το *Ad Herennium* μάς συνιστά, κατά πρώτον:

να επαινέσουμε τις υπηρεσίες μας χωρίς αλαζονεία[...], να αναφερθούμε στις αντιξοότητες μας, στις ανάγκες μας, στη μοναξιά μας και στην κακοτυχία μας και να παρακαλέσουμε για τη βοήθεια του ακροατή μας και, την ίδια στιγμή, να δείξουμε ότι δεν είμαστε διατεθειμένοι να εναποθέσουμε τις ελπίδες μας σε κανέναν άλλον.¹³⁰

Ας περάσουμε, τώρα, σ' ένα ιστορικό παράδειγμα και ας αντλήσουμε αυτό το παράδειγμα από τον *Ηγεμόνα* του Machiavelli. Φαίνεται πως ο Machiavelli, υποδύθηκε τον ρόλο του Λορέντζο των Μεδίκων (στον οποίο αφιερώνει τον *Ηγεμόνα*) κι έπειτα αποφάσισε ότι δεν έχει να κάνει με έναν ιδιαίτερα κακοπροαίρετο κριτή. Έτσι, ο συγγραφέας μας αρχίζει, στην αφιέρωση του *Ηγεμόνα*, να επαινεί τις υπηρεσίες που επιθυμεί να προσφέρει στον Λορέντζο χωρίς αλαζονεία, ως εξής:

Επιθυμώντας, λοιπόν, να προσφέρω στη Μεγαλειότητά σας ορισμένα τεκμήρια της αφοσίωσής μου, δεν έχω βρει τίποτα ανάμεσα στα υπάρχοντα μου που να τιμώ ή να επαινώ περισσότερο από τη γνώση μου περί των πράξεων των μεγάλων ανδρών, την οποία αποκόμισα τόσο από τη μακρά εμπειρία μου στα σύγχρονα πράγματα όσο και από μια συνεχόμενη σπουδή της αρχαιότητας. Έχοντας εξετάσει αυτές τις πράξεις με μεγάλη προσοχή και για πολύ χρόνο και έχοντας τες καταγεγραμμένες σε αυτό το μικρό βιβλίο, τις στέλνω στη Μεγαλειότητά σας. Και παρότι θεωρώ αυτό το έργο ανάξιο της θέσης σας[...]¹³¹

¹³⁰ Αυτ., I.IV.8., σσ. 14-15.

¹³¹ Machiavelli, *Il Principe*..., ό.π., σ. 4: «Desiderando io adunque offerirmi alla vostra Magnificenzia con qualche testimone della servitù mia verso di quella, non ho trovato in tra la mia supellettile cosa quale io abbia più cara o tanto essistimi quanto la cognizione delle azioni delli uomini grandi, imparata da me con una lunga esperienza delle cose moderne e una continua lezione delle antiche, le quali avendo io con gran diligenza lungamente escogitare e essaminate e ora in uno piccolo volume ridotte, mando alla Magnificenzia vostra. E benché io giudichi questa opera indegna della presenza di quella[...].»

Παγώνοντας για λίγο τη δράση, παρατηρούμε ότι ο Machiavelli επαινεί τον εαυτό του και τις υπηρεσίες του, αλλά παράλληλα προσπαθεί να μη δείξει αλαζονεία. Για να το επιτύχει αυτό, τονίζει ότι οι σπουδές του είναι αξιέπαινες, γενικότερα, αλλά ανάξιες σε σχέση με ό,τι αντιπροσωπεύει ο Λορέντζο, ειδικότερα.

Αφότου έχουμε επαινέσει εαυτόν δίχως αλαζονεία, το *Ad Herennium* μας συνιστά, να σκεφτούμε πως μπορούμε να επαινέσουμε και τον ακροατή μας. Εάν κρίνουμε ότι ο ακροατής μας είναι σοφός (*sapienter*), μπορούμε να τον επαινέσουμε για τη σοφία του. Εάν κρίνουμε ότι ο ακροατής μας έχει ανθρωπιά (*mansuete*), τότε μπορούμε να τον επαινέσουμε για την ανθρωπιά του¹³².

Μου φαίνεται ότι ο Machiavelli δεν θεωρούσε ότι ο Λορέντζο των Μεδίκων ήταν και κανένα πρότυπο σοφίας, επειδή επέλεξε να τον επαινέσει για την ανθρωπιά του και όχι για τη σοφία του. Η αφιέρωση του *Ηγεμόνα* συνεχίζει, ως εξής:

[...]Και ενώ θεωρώ αυτό το έργο ανάξιο της θέσης σας, παρ' όλα αυτά αισιοδοξώ ότι η ανθρωπιά σας θα σας παρακινήσει να το δεχτείτε, γιατί δεν υπάρχει κανένα καλύτερο δώρο που θα μπορούσα να σας δώσω[...] για να καταλάβετε όλα όσα έχω καταλάβει εγώ, έπειτα από τόσα χρόνια και έπειτα από τόσους κινδύνους που πέρασα[...]¹³³

Στο παράθεμα αυτό, πέρα από το να επαινεί τον Λορέντζο για την ανθρωπιά του, ο Machiavelli δεν χάνει ευκαιρία ν' αναφερθεί στις αντιξοότητες που έχει αντιμετωπίσει – ακολουθώντας με προσοχή τις οδηγίες του *Ad Herennium*. Βέβαια, στο προηγούμενο παράθεμα του *Ad Herennium* διαβάζει κανείς ότι ο ρήτορας που ακολουθεί τις οδηγίες του προοιμίου δεν θα πρέπει ν' αναφερθεί μόνο στις αντιξοότητες που αντιμετώπισε αλλά και στην κακή του τύχη. Θα έλεγα ότι υφίσταται καλός λόγος που δίδεται αυτή η συμβουλή και, ο συγγραφέας του *Ad Herennium* δεν παραλείπει να τον αναλύσει με κυνισμό σε μεταγενέστερη ενότητα του εγχειριδίου – εάν έχεις πειστεί ότι τα δεινά που έχουν βρει έναν άνθρωπο

¹³² *Rhetorica Ad Herennium*..., ό.π., I.V. 8., σσ. 16-17

¹³³ Machiavelli, *Il Principe*..., ό.π., σ. 4: "E benché io giudichi questa opera indegna della presenza di quella, tamen confido assai che per sua umanità gli debba essere accetta... quello che io in tanti anni e con tanti mia disagi e pericoli ho conosciuto e inteso".

οφείλονται στην κακή του τύχη, τότε έχεις πειστεί παράλληλα ότι δεν ευθύνεται ο ίδιος γι' αυτά.¹³⁴

Ο Machiavelli δεν αγνοεί αυτές τις οδηγίες. Λίγες αράδες πιο μετά θα κλείσει την αφιέρωση του *Ηγεμόνα* χύνοντας λίγα ακόμα κροκοδείλια δάκρυα, αναφερόμενος στο «πόσο άδικα υποφέρω μία τρομερή και συνεχιζόμενη εχθρότητα της Τύχης».¹³⁵

Τώρα, θα έλεγα ότι δεν δικαιούμαστε να συμπεράνουμε αβίαστα ότι ο Machiavelli ήταν ύπουλος ή ότι δεν αποσκοπούσε στο να μεταλαμπαδεύσει στον Λορέντζο τη δική του αλήθεια, μόνο και μόνο επειδή έπαιξε όλους αυτούς τους ρόλους. Στο *Institutio Oratoria* του Κοϊντιλιανού, αναγράφεται ότι, παρά τις επιμέρους διαφορές των ρητορικών σχολών Ρωμαϊκής αρχαιότητας σε σχέση με τον ρόλο του Exordium, όλοι «συμφωνούν ότι το Exordium δεν είναι ποτέ πιο χρήσιμο απ' όταν είναι αναγκαίο να απομακρύνουμε τον κριτή από μια προκατάληψη που έχει σχηματίσει εναντίον μας»¹³⁶. Συνεπώς, το σημαντικό δεν είναι μονάχα να εξετάζουμε τα πράγματα από δύο αλληλοαναιρούμενες σκοπιές προκειμένου ν' αποφύγουμε εμείς την προκατάληψη, όπως μας συμβουλεύει ότι πρέπει να κάνουμε ο Κικέρων στο *De Officiis*. Πρέπει να καθιστούμε και τον κριτή μας ικανό να αποφύγει την προκατάληψη και να τον καταστήσουμε ικανό να οικειοποιείται διαφορετικές προοπτικές του κόσμου. Για να το επιτύχουμε αυτό, ο Κοϊντιλιανός διατυπώνει με αφοπλιστική ευθύτητα την άποψη ότι μπορούμε να πούμε ακόμα και ορισμένα ψέματα στον προκατειλημμένο κριτή.¹³⁷

Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να πούμε ότι οι ρήτορες είναι υποκριτές με τρεις διαφορετικές έννοιες του όρου.

1. Κατά πρώτον, είναι υποκριτές επειδή σε κάθε ζήτημα (quaestio) που τους απασχολεί, υιοθετούν τόσο την προοπτική Δ όσο και την προοπτική –Δ προκειμένου να προβούν σε μια συγκριτική αποτίμηση των ερμηνειών και των

¹³⁴ Βλ. τις οδηγίες του συγγραφέα μας στην XVI ενότητα του δεύτερου βιβλίου του *Ad Herennium* (σσ. 100-101). Σ' αυτήν την ενότητα, το *Ad Herennium* διδάσκει ότι μπορούμε πάντα να διερευνήσουμε ή/και να ισχυριστούμε ότι τα δεινά που μας βρήκαν ή τα δεινά που προκαλέσαμε οφείλονται στην τύχη (fortunam) και όχι σε κάποια αναγκαιότητα (necessitudinem).

¹³⁵ Machiavelli, *Il Principe*..., ό.π., σ. 6: "quanto io indegnamente sopporti una grande e continua malignità di fortuna".

¹³⁶ Quintilian, *Institutio Oratoria*..., ό.π., IV.II.81, σσ. 94-95: "Atque constabit, nusquam esse eorum maiorem usum, quam ubi animus iudicis ab aliqua contra nos insita opinione flectendus est".

¹³⁷ Βλ. επ' αυτού: Quentin Skinner, *Forensic Shakespeare*..., ό.π., σ. 15.

επιχειρημάτων που αντιστοιχούν στις δύο αλληλοαναιρούμενες δυνατότητες και να καταλάβουν πόσες πιθανότητες είναι δυνατές.

2. Δεύτερον, είναι υποκριτές επειδή, άπαξ θέλουν να μεταλαμπαδεύσουν τα πορίσματα της έρευνας τους, καλούνται να υποδυθούν και τον ρόλο των κριτών τους έτσι ώστε να κατανοήσουν εάν είναι ασφαλές να παρουσιάσουν αυθόρμητα ή ανεπεξέργαστα τα πορίσματα της έρευνας τους ή όχι.
3. Κατά τρίτον, εάν η απάντηση στο (2) είναι αρνητική, οι ρήτορες είναι υποκριτές με την τρέχουσα έννοια του όρου: μπαίνουν δηλαδή στη διαδικασία να υποδυθούν διάφορους άλλους ρόλους ή ακόμα και να πουν ψέματα. Αυτό έχουν διδαχθεί, ωστόσο, ότι θα πρέπει να το κάνουν μονάχα κατ' ανάγκη, προκειμένου να εκφράσουν τη δική τους αλήθεια, τη δική τους σκοπιά του ζητήματος.

Υπ' αυτό το πρίσμα, καταλαβαίνει κανείς τι πήγε στραβά σε ό,τι αφορά το μικρό δράμα του Μάκη και της Άννας. Ο Μάκης *δεν ήταν υποκριτής* με την πρώτη έννοια του όρου: δεν υποδύθηκε τόσο τον ρόλο της πολιτικής αγωγής της Άννας, όσο και τον ρόλο της υπεράσπισής της. Εάν είχε παίζει αυτούς τους ρόλους, μέσω της *inventio* θα μπορούσε να έχει βρει όλα εκείνα τα σενάρια που καθιστούν πιθανό να τον σιχαίνεται η Άννα και όλα εκείνα τα σενάρια που καθιστούν πιθανό το να μην σιχαίνεται τον ίδιο. Και, εν τέλει, εάν είχε παίζει καλά αυτό το παιχνίδι, ίσως ο Μάκης να κατανοούσε ότι η Άννα, κατά πάσα πιθανότητα, δεν τον σιχαινόταν. Δυστυχώς, ο Μάκης έμεινε προκατειλημμένος: κατέληξε να παίζει μονάχα τον ρόλο της πολιτικής αγωγής. Έμεινε με την αίσθηση ότι η Άννα τον σιχαίνεται.

Η Άννα *δεν υπήρξε υποκρίτρια* με τη δεύτερη έννοια του όρου: δεν υποδύθηκε τον ρόλο του Μάκη έτσι ώστε να διερευνήσει, μέσω της *inventio*, εάν υπήρχαν περιθώρια να εκφραστεί αυθόρμητα και παράλληλα να γίνει κατανοητή. Εάν είχε υποκριθεί κατ' αυτόν τον τρόπο τότε θα καταλάβαινε ότι, κατ' ανάγκη, δεν υπήρχαν περιθώρια να μιλήσει τόσο αυθόρμητα – απεναντίας, θα καταλάβαινε ότι, ίσως, θα έπρεπε να το παίζει πιο ψύχραιμη και να πει μια φράση του τύπου «Ρε συ, Μάκη, τόσες φορές σου έχω πει να καθαρίζεις το μπρίκι, δεν καταλαβαίνεις πόσο με ταλαιπωρείς ή πόσο ανθυγιεινό είναι αυτό που κάνεις;» Κατ' ανάγκη, η Άννα θα έπρεπε λοιπόν να γίνει υποκρίτρια και με την τρέχουσα έννοια του όρου – να σκηνοθετήσει μια μικρή παράσταση που θα έκανε τον Μάκη να καταλάβει τί ακριβώς σιχαίνεται η ίδια.

Γίνεται, ελπίζω, σαφές έπειτα απ' όλα αυτά πού έγκειται το πρόβλημα μου με τον τρέχοντα ορισμό της ειλικρίνειας. Θα μπορούσαμε, ενδεχομένως, να επιλέξουμε έναν άλλο ορισμό από εδώ και στο εξής, ο οποίος θα συνέκλινε περισσότερο με τις απόψεις των Ρωμαίων ρητόρων και των Αναγεννησιακών τους επιγόνων. Ο ορισμός αυτός θα μπορούσε να πηγαίνει κάπως έτσι: ειλικρινής είναι ο πομπός ενός μηνύματος, όταν *επιτυγχάνει*, χρησιμοποιώντας οποιοδήποτε μέσο, να καταστήσει πιστευτή και κατανοητή σε έναν δέκτη την δική του αλήθεια σε σχέση με ένα επιμέρους ζήτημα. Δέχομαι, εδώ, διορθώσεις από τον αναγνώστη επειδή αυτός ο ορισμός μου φαίνεται κάπως μακροσκελής και πομπώδης. Αλλά δεν θα δεχτώ εύκολα ενστάσεις του τύπου: *τί με νοιάζει εμένα εάν θα γίνω κατανοητός; Το σημαντικό είναι να λέω αυτό που σκέφτομαι και ας το ερμηνεύσει ο άλλος όπως θέλει*. Εντάξει. Αλλά τότε γιατί να μην σε λέμε απλώς αυθόρμητο; Νομίζω ότι δεν πρέπει να καταστήσουμε τους όρους της «αυθορμησίας» και της «ειλικρίνειας» συνώνυμους επειδή έτσι ίσως θα καταλήξουμε στο να αφαιρούμε από τους ειλικρινείς ανθρώπους μια από τις πιο ενάρετες ικανότητες τους: την ικανότητα να μεταλαμπαδεύουν στους ακροατές τους τη δική τους αλήθεια.¹³⁸ Γι' αυτόν τον λόγο παρέθεσα το παράδειγμα του Μάκη και της Άννας, άλλωστε: επειδή όταν η φίλη μου είπε στον Μάκη ότι τον σιχαίνεται, ο ίδιος κατάλαβε ότι η Άννα τον αντιπαθούσε για καιρό, αλλά έκρυβε την αντιπάθεια της επιμελώς. Εν τέλει, η Άννα κατέληξε να θεωρείται υποκρίτρια, *ακριβώς τη στιγμή που πίστευε ότι μιλούσε όσο πιο ειλικρινά γίνεται*. Μου φαίνεται, λοιπόν, ότι η ειλικρίνεια όπως και το τανγκό θέλει δύο και ότι το να υποκριθείς δεν συνεπάγεται, απαραίτητα, ότι δεν είσαι ειλικρινής. Ίσα ίσα, πολλές φορές μονάχα υποκρινόμενος μπορείς να καταστείς ειλικρινής, δηλ. να πείσεις τον κριτή σου ότι όντως πιστεύεις αυτά που λες.

Αντιλαμβάνομαι, βέβαια, ότι μπορεί να υπάρχει μια ένσταση πολιτικής υφής, εδώ. Τί μας εμποδίζει από το να αραδιάζουμε συνεχώς παραμύθια στους άλλους, έχοντας πείσει εαυτόν ότι τα κίνητρα μας είναι ενάρετα ή ότι επιχειρούμε, μακροπρόθεσμα, να επικοινωνήσουμε κάποια αλήθεια σε αυτούς που κοροϊδεύουμε;

Σε μία τέτοια ένσταση θα έλεγα ότι μας εμποδίζει η ίδια η ρητορική ή τουλάχιστον το πιο παλιό και ξεχασμένο σκέλος της ρητορικής. Η *inventio*. Πάνω απ' όλα, η αρχαία ρητορική ήταν μια μέθοδος που αξίωνε να μας εμφυσήσει την αμφιβολία – την

¹³⁸ Ενώ ο ορισμός που προσπάθησα εδώ να κατασκευάσω δεν ακυρώνει, κατ' ανάγκη, το ενδεχόμενο να επικοινωνήσεις τη δική σου αλήθεια όντας αυθόρμητος. Αλλά ούτε προϋποθέτει κατ' ανάγκη το να είσαι αυθόρμητος.

αμφιβολία για τα αγαθά μας κίνητρα, την αμφιβολία για μια πολιτική ερμηνεία της πραγματικότητας που έχουμε υιοθετήσει άκριτα και, σίγουρα, την οριστική αμφιβολία για το ποιος είναι ο φίλος και ποιος ο εχθρός μας.¹³⁹ Είναι γεγονός, βέβαια, ότι οι Ρωμαίοι ρήτορες αξιώνουν να μας διδάξουν και πώς μπορούμε να πούμε ψέματα ή να υποδυθούμε διάφορους ρόλους, προκειμένου να καταδικαστεί ο άντρας που σκότωσε τον αδερφό μας. Πρωτίστως, όμως, αξιώνουν να μας διδάξουν πώς να μη χειραγωγούμε τον εαυτό μας – πώς να μην βιαζόμαστε να πιστέψουμε ότι ο εχθρός του αδερφού μας σκότωσε, πράγματι, τον αδερφό μας.

Ναι, θα μπορούσε να ανταπαντήσει εδώ κάποιος, αλλά τι εμποδίζει κάποιον από το να χρησιμοποιήσει αυτή τη δύναμη έτσι ώστε να πουλάει παραμύθια, χωρίς να χειραγωγεί τον εαυτό του και έχοντας πλήρη συνείδηση ότι έχει ανέντιμα κίνητρα;

Ο Αριστοτέλης συμβουλεύει τους επίδοξους ρήτορες που τους γίνονται τέτοιες ερωτήσεις ν' απαντούν ότι τέτοιες καταστροφές μπορεί να επιφέρει κάθε τέχνη που αξίζει τ' όνομα της. Αυτό δεν συνεπάγεται ότι πρέπει να βγάλει κακό όνομα η ίδια η τέχνη ή και να σταματήσει να διδάσκεται. Και ο γιατρός ή ο στρατηγός μπορούν, φερ' ειπείν, να χρησιμοποιήσουν την τέχνη τους για να βλάψουν τους συμπολίτες τους. Με πιο εριστικό ύφος, ο Κοϊντιλιανός επαναδιατυπώνει την ίδια άποψη στο *Institutio Oratoria*, επισημαίνοντας ότι «και γιατροί έχουν πιαστεί στα πράσα να χρησιμοποιούν δηλητήρια και αυτοί που σφετερίζονται το όνομα των φιλοσόφων (qui philosophorum nomine male utuntur) έχουν περιστασιακά πιαστεί να διαπράττουν τα πιο σοβαρά εγκλήματα. Ας κόψουμε και το φαγητό, αφού κάποιες φορές μας αρρωσταίνει. Ας μην μπαίνουμε στα σπίτια γιατί κάποιες φορές καταρρέουν πάνω στο κεφάλι όσων διαμένουν σε αυτά».¹⁴⁰

¹³⁹ Είδαμε ήδη ότι, χρησιμοποιώντας την *inventio*, θα πρέπει να θεωρήσουμε έναν λογικό χώρο όπου οι σχέσεις φιλότητας και εχθρότητας αντιστρέφονται, υποχρεωτικά, κατ' αναλογία με το εάν παίζουμε τον ρόλο της υπεράσπισης και της πολιτικής αγωγής. Χρησιμοποιώ το επίρρημα «υποχρεωτικά» επειδή, όπως είδαμε, όταν χρησιμοποιούμε την *inventio* οφείλουμε να παίξουμε και τους δύο ρόλους προτού αποφασίσουμε για το εάν είναι πιθανό (και όχι βέβαιο) να είναι ο εχθρός του αδερφού μας φίλος ή εχθρός μας. Υπ' αυτήν την έννοια, οι αρχαίοι ρήτορες θα συμφωνούσαν πλήρως με τον Κονδύλη στο ότι, εφόσον έχουμε αποφασίσει ποιος είναι ο εχθρός και ποιος ο φίλος, δεν μπορούμε παρά να ερμηνεύουμε τον κόσμο υπό το πρίσμα αυτής της απόφασης. Από την άλλη, έχω την αίσθηση ότι οι ρήτορες που μας απασχολούν θα έλεγαν στον Κονδύλη ότι έχει παραλείψει να ασχοληθεί με το πιο σημαντικό κομμάτι της πολιτικής. Οι ρήτορες μας ερευνούν κατά βάση το πώς οφείλουμε να ενεργούμε πριν από την εκάστοτε απόφαση και όχι μετά.

¹⁴⁰ ...et in medicis venena et in his, qui philosophorum nomine male utuntur, gravissima nonnunquam flagitia deprehensa sunt. Cibos aspernemur; attulerunt saepe valetudinis causas. Nunquam tecta subeamus; super habitans aliquando procumbunt", βλ. Quintilian, *Institutio Oratoria*, ό.π., II.xvi. 5-9, σσ. 320-1.

Εγώ θα παρέθετα το παράδειγμα μιας άλλης τέχνης, υπενθυμίζοντας ότι με τους βαθμούς της πίστης ασχολούνται κατ' εξοχήν στατιστικολόγοι (και, δυστυχώς, όχι πια οι ρήτορες). Πολλές φορές εγείρονται, στον δημόσιο χώρο, ενστάσεις για την ποιότητα των υπηρεσιών που οι στατιστικολόγοι προσφέρουν ή ακόμα και για τα κίνητρα τους. Δεν βλέπω, ωστόσο, γιατί η ίδια η τέχνη της στατιστικής πρέπει να βγάλει κακό όνομα επειδή κάποιος ενδέχεται να την χρησιμοποιήσει προκειμένου να παραπληροφορήσει ή ακόμα και να πει ψέματα, έχοντας ανέντιμα κίνητρα.

Σε κάθε περίπτωση, εάν η μελέτη της στατιστικής ήταν πιο διαδεδομένη (στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση, κυρίως, αλλά και στην τριτοβάθμια) οι πολίτες θα ήταν πιο δύσκολο να χειραγωγηθούν από τον ανέντιμο στατιστικό. Κατ' αναλογία, η μελέτη της ρητορικής θα μπορούσε να μας καταστήσει ικανότερους στο να χειραγωγήσουμε – αλλά, εάν ήταν πιο διαδεδομένη, θα καθιστούσε επίσης περισσότερους ανθρώπους ικανούς στο να μη χειραγωγούνται μ' ευκολία, είτε από τον ίδιο τους τον εαυτό είτε από τους άλλους.

Ίσως κάτι τέτοιο έχει κατά νου ο ύστερος Wittgenstein, όταν διερωτάται στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* το εξής:

Μήπως είμαστε πολύ βιαστικοί όταν υποθέτουμε ότι το χαμόγελο ενός μωρού που δεν έχει ακόμα απογαλακτιστεί δεν είναι προσποιητό; – Και, σε ποια εμπειρία βασίζεται αυτή μας η υπόθεση;

Το να λέμε ψέματα είναι ένα γλωσσικό παίγνιο που πρέπει να διδάσκεται όπως και κάθε άλλο γλωσσικό παίγνιο.¹⁴¹

Από το παράθεμα αυτό, μου φαίνεται ότι μπορεί να αντλήσει κανείς την εξής ερμηνεία: πρέπει να γνωρίζεις όλους τους τρόπους με τους οποίους ένα χαμόγελο μπορεί να σ' εξαπατήσει. Οι άνθρωποι που δεν γνωρίζουν πώς να λένε ψέματα είναι, δυστυχώς ή ευτυχώς, οι πιο επιρρεπείς στο να γίνουν θύματα όσων γνωρίζουν πως να το κάνουν αυτό. Ίσως είναι και εξίσου επικίνδυνοι με τους ίδιους τους ψεύτες, αν όχι ακόμα πιο επικίνδυνοι. Δεν ξέρω εάν έχει διαβάσει, ο αναγνώστης, τον *Οθέλλο* του Shakespeare, αλλά εάν τον έχει διαβάσει, τότε θα θυμάται πώς ο Ιάγος εξαπατά τον καθ' όλα έντιμο Οθέλλο, πόσο εύκολα λέει ψέματα έτσι ώστε να πείσει τον τελευταίο

¹⁴¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, μτφρ. G.E.M. Anscombe, Blackwell, 2^η Έκδοση, Μασαχουσέτη, 1999, σ. 90.

ότι η γυναίκα του τον απατά. Ο Ιάγος δεν θέλει να ρισκάρει: μολονότι μισεί τη Δεισδαιμόνα, δεν θέλει να την σκοτώσει ο ίδιος, διακινδυνεύοντας έτσι κάποια φρικτή ποινή. Συνεπώς, ο Ιάγος παίζει έναν ρόλο: τον ρόλο του ανθρώπου που έχει αηδιάσει και έχει εξοργιστεί με τη μοιχεία της Δεισδαιμόνας. Από την άλλη ο Οθέλλος, πιστεύοντας τον Ιάγο, δεν παίζει αυτόν τον ρόλο: *γίνεται ο ρόλος*, ταυτίζεται προς την persona που ο Ιάγος απλώς φιλοτεχνεί. Εν τέλει, είναι ο ίδιος ο Οθέλλος που σκοτώνει τη γυναίκα του.

Στην επόμενη ενότητα θα δούμε πως λειτουργεί, λοιπόν, το σχήμα εκείνο που μας επιτρέπει να παίζουμε αυτό το παιχνίδι: να γίνουμε ένα άλλο πρόσωπο στη φαντασία μας, προκειμένου να πείσουμε τους κριτές μας να ταυτιστούν προς αυτό το πρόσωπο στην πραγματικότητα και όχι πια στη φαντασία. Απ' όσα έχω καταλάβει, το σχήμα αυτό δίδασκε, στους ουμανιστές της Αναγέννησης, πώς να μην κάνουν τα λάθη που ο Οθέλλος έκανε. Τους δίδασκε, επιπλέον, πώς να βάζουν λόγια στο στόμα των νεκρών, των θεών, ακόμα και στο στόμα ολόκληρων πόλεων. Πρωτίστως, όμως, το σχήμα αυτό τους δίδασκε πως να βλέπουν τα πράγματα από πολλές και αλληλοαναιρούμενες προοπτικές.

Και ίσως γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο ξεχάστηκε.

Ενότητα III

*Οι περισσότεροι άνθρωποι είναι άλλοι άνθρωποι,
οι σκέψεις τους είναι οι απόψεις ενός τρίτου,
οι ζωές τους είναι μία μίμηση,
τα πάθη τους είναι μία ρήση που επαναλαμβάνουν.*
Oscar Wilde

Κεφάλαιο Πρώτο: Προσωποποίηση – η γκάμα των ρόλων

Όπως όλοι γνωρίζουν, σήμερα, ο Machiavelli είναι ο πρώτος που δίδαξε ότι είναι θεμιτό το να χρησιμοποιούμε τον δόλο και τη βία προκειμένου να επιτύχουμε τους πολιτικούς μας στόχους. Ποιος θα μπορούσε να προσάψει άδικο στους Antonio Gramsci, Ernst Cassirer, Leo Strauss, Claude Lefort και Isaiah Berlin, όταν επιμένουν ότι ο Machiavelli δημιουργεί ένα νέο ρεύμα πρακτικής και όχι απλώς θεωρητικής σκέψης, με τον *Ηγεμόνα* του; Στην πραγματικότητα, κανείς δεν αρνείται ότι ένα τέτοιο ρεύμα γεννήθηκε κατά τον 16^ο αιώνα, ούτε και αρνείται κανείς την πατρότητα του. Ίσως μάλιστα θα μπορούσαμε να πούμε ότι, εάν σ' ένα πράγμα συμφωνούν μεταξύ τους η ηπειρωτική και η αγγλοσαξονική παράδοση, τούτο είναι το εξής: πρώτος, ο Machiavelli, δίδαξε στη νεωτερικότητα πως τα μέσα δικαιολογούν τον εκάστοτε στόχο, πως η τύχη ευνοεί τους τολμηρούς, πως δεν πρέπει να μένουμε αμέτοχοι όταν μας καλεί η πολιτική δράση.

Τώρα, θα ήθελα να διευκρινίσω ότι δεν θεωρώ τίποτα απ' όσα μόλις έγραψα ιστορικά ακριβές ή/και ιδιαίτερα σαφές. Θα έλεγα ότι υπάρχει, ωστόσο, τουλάχιστον ένα μείζον ρητορικό σχήμα που λανθάνει στην προηγούμενη παράγραφο και θεωρώ εξαιρετικά πιθανό ο Machiavelli όχι μόνο να γνώριζε το σχήμα αυτό, αλλά και να το χρησιμοποιούσε τακτικά προκειμένου να παγιδεύει τους αναγνώστες του: προκειμένου, δηλαδή, να κάνει τους αναγνώστες του να διέλθουν από μια σειρά προοπτικών ή συναισθημάτων, ακόμα και ενάντια στις προθέσεις τους. Το σχήμα αυτό ονομάζεται προσωποποίηση.

Πώς λειτουργεί η προσωποποίηση; Ας αρχίσουμε με την ανάλυση της πρώτης παραγράφου μας. Σύμφωνα με την *Τέχνη Ρητορική* του Αριστοτέλη, φράσεις του τύπου

«όλοι γνωρίζουν ότι...» (ἅπαντες ἴσασιν) ή «ποιος δεν γνωρίζει ότι...;» (τίς δ' οὐκ οἶδεν;) μπορούν να εισαχθούν ύπουλα στον ρητορικό μας λόγο έτσι ώστε να δημιουργήσουν αισθήματα ντροπής στον αναγνώστη.¹⁴² Ο αναγνώστης ντρέπεται, άπαξ και πιστέψει ότι τέτοιες φράσεις περιγράφουν τον κόσμο, ακριβώς επειδή του δημιουργείται η αίσθηση ότι δεν μετέχει σε μια πρακτική στην οποία θα όφειλε να μετέχει, με δεδομένο ότι όλοι οι υπόλοιποι μετέχουν.¹⁴³ Οι οδηγίες αυτές παρατίθενται στην ενότητα 1480b της *Ρητορικής*, όπου ο Αριστοτέλης μιλά για το πώς μπορούμε να κρύψουμε τις όποιες αξιώσεις έχουμε από τον ακροατή, χρησιμοποιώντας ένα καθημερινό και φαινομενικά αντιληπτό ύφος λόγου. Το αίσθημα της ντροπής, επιπλέον, εντείνεται αν αναλογιστεί κανείς τα πρόσωπα στα οποία παραπέμπει ο συγγραφέας της πρώτης παραγράφου της παρούσας ενότητας: δηλ. αυτά των Gramsci, Berlin, Cassirer, Lefort, κ.ο.κ. Πρόκειται για μεγάλα ονόματα και, σε συνδυασμό με τη χρήση του ενεστώτα (χρόνου που δίνει την αίσθηση ότι ένα πρόσωπο κάνει κάτι, αυτή τη στιγμή) το αίσθημα της ντροπής ενδέχεται να γίνει πιο έντονο. Τέλος, ο συγγραφέας (δηλαδή, εγώ) κλείνει την παράγραφο που μας ενδιαφέρει χωρίς να επιθυμεί ν' αφήσει καμία διάθεση κριτικής εγρήγορσης στον αναγνώστη του και, προς την κατεύθυνση αυτή, σταματά να επικαλείται ανθρώπινα πρόσωπα και ξεκινά να παραπέμπει τόσο στην ηπειρωτική, όσο και στην αγγλοσαξονική παράδοση.¹⁴⁴

Χωρίς καμία περαιτέρω διάθεση γι' αστεία, θα ήθελα τώρα να διατυπώσω μερικά ερωτήματα που σχετίζονται με το ρητορικό σχήμα της προσωποποίησης. Θα ήθελα να ρωτήσω τον αναγνώστη (δηλ. τον εαυτό μου ο οποίος υποδύεται, επί του παρόντος, τον ρόλο του αναγνώστη του) το εξής: *με βάση τη γραμματική που διδάχθηκες στο σχολείο, ποιο πρόσωπο θα έλεγες ότι χρησιμοποιείς προκειμένου να αποδώσεις σε μια αφηρημένη έννοια ανθρώπινες επιθυμίες; Ποιο πρόσωπο χρησιμοποιείς προκειμένου να περιγράψεις, σε φαινομενικά καθημερινό ύφος, μια συνθήκη σύμφωνα με την οποία*

¹⁴² Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*..., ό.π., σσ. 424-425.

¹⁴³ Αυτ.

¹⁴⁴ Πρέπει, πάντως, να διευκρινιστεί το εξής, εδώ: δεν σημαίνει ότι όποιος χρησιμοποιεί εκφράσεις του τύπου «ποιος δεν γνωρίζει ότι...» ή «όλοι γνωρίζουν ότι...» θέλει απαραίτητα να κάνει τους αναγνώστες ή τους ακροατές του να ντραπούν. Στην πραγματικότητα, μπορεί να νιώθει όντως ότι με αυτές του τις φράσεις περιγράφει τον κόσμο. Μπορεί, επιπλέον, τόσο να ντροπιάζει τους αναγνώστες του όσο και να νιώθει ότι περιγράφει τον κόσμο. Αυτός είναι ένας καλός λόγος για να μελετήσει κανείς τη ρητορική: μελετώντας την, αρχίζεις ν' αμφιβάλεις για την επίδραση που τα λόγια σου μπορεί να έχουν στους άλλους. Με άλλα λόγια, εσύ μπορεί να μιλάς ασαφώς ή με φράσεις του τύπου «όλοι γνωρίζουν ότι X» και, παράλληλα, οι συνομιλητές σου μπορεί να σε διαβεβαιώνουν ότι σε καταλαβαίνουν ή ότι τα όσα λες είναι υπέροχα. Αλλά μελετώντας τέτοια ρητορικά σχήματα αρχίζεις να σκέφτεσαι: μισό λεπτό – και αν υποκρίνονται, λ.χ., ότι με καταλαβαίνουν επειδή άθελα μου τους έχω ντροπιάσει; Το αστείο είναι ότι, σε μια τέτοια συνθήκη, δεν κοροϊδεύεις εσύ τον άλλον αλλά έχεις κάνει τον άλλον να σε κοροϊδεύει. Είσαι, τρόπον τινά... αντι – ρήτορας!

μετέχεις σε μια πρακτική στην οποία όλοι μετέχουν – λ.χ., για να γράψεις ότι «Όλοι οι Έλληνες γινόμαστε πολύ θερμόαιμοι όταν κάποιος αμφισβητεί τη χριστιανική μας πίστη»; Και ποιον κανόνα της γραμματικής χρησιμοποιείς για να επισημάνεις ότι «ο Gramsci ισχυριζόταν ή ισχυρίζεται κάτι»;

Οι απαντήσεις ίσως και να μοιάζουν απλές. Χρησιμοποιώ το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο προκειμένου να γράψω «όλοι γνωρίζουμε ότι ισχύει το X». Γράφω, επιπλέον, σε τρίτο ενικό πρόσωπο, όταν ισχυρίζομαι ότι «η ηπειρωτική παράδοση επεξεργάζεται το X θέμα» ή όταν γράφω ότι «ο Gramsci δεν έχει άδικο όταν γράφει το Z». Αναρωτιέται, ωστόσο, κανείς μήπως οι ρήτορες που μας απασχολούν έχουν κάτι περισσότερο να μας πουν για τον όρο *πρόσωπο* απ' ό,τι οι σύγχρονοι δάσκαλοι της γραμματικής μας. Αξίζει, για παράδειγμα, να διερωτηθούμε τί στο καλό γυρεύει ο όρος πρόσωπο στα νεοελληνικά εγχειρίδια γραμματικής και τί γυρεύει ο όρος *person* στα αγγλικά εγχειρίδια γραμματικής. Ο όρος πρόσωπο δεν αναφέρεται, άλλωστε, στην ανατομία του μπροστινού μέρους της κεφαλής μας; Άρα, τι δουλειά έχει αυτός ο όρος στα εγχειρίδια γραμματικής μας; Κι εδώ που τα λέμε, τί γυρεύει ο ίδιος όρος στα εγχειρίδια νομικών σπουδών; Σε ένα οποιοδήποτε εγχειρίδιο δημοσίου διεθνούς ή ιδιωτικού διεθνούς δικαίου θα διαβάσει κανείς, λ.χ., ότι το κράτος είναι νομικό πρόσωπο δημοσίου δικαίου ή ότι μια εταιρεία αποτελεί νομικό πρόσωπο ιδιωτικού δικαίου.

Μια πρώτη απάντηση θα μπορούσαμε, ίσως, να την πάρουμε από τον Hobbes, στον οποίο άρεσε να ετυμολογεί τους διάφορους όρους που χρησιμοποιούσε, να ξεκαθαρίζει ποια ήταν η τρέχουσα χρήση τους, κατά την εποχή του, αλλά και να διευκρινίζει πως αυτή η χρήση καθόριζε το νόημα τους. Ο Hobbes δεν είχε απλώς εντυπώσει στο ουμανιστικό πρόγραμμα σπουδών της Αγγλίας του 17^{ου} αιώνα αλλά θεωρούνταν ένας από τους πιο άριστους δασκάλους της λατινικής και της αρχαίας ελληνικής¹⁴⁵ γραμματείας της γενιάς του – τα λατινικά και τα ελληνικά του ήταν τόσο καλά, ώστε ένας ιδιαίτερα πλούσιος ευγενής, ο βαρόνος William Cavendish, του ζήτησε να διδάξει λατινικά και ρητορική στον δεκαοχτάχρονο γιό του, όταν ο Hobbes ήταν μόλις είκοσι ετών.¹⁴⁶ Ο Hobbes απεδείχθη στη συνέχεια, τόσο μορφωμένος, ώστε ένας ιδιαίτερα διάσημος ουμανιστής της εποχής και φίλος του βαρόνου, ο Francis Bacon, ζήτησε από

¹⁴⁵ Ο Thomas Hobbes ήταν ο πρώτος ουμανιστής, μετά τον Lorenzo Valla που τόλμησε να μεταφράσει τον *Πελοποννησιακό Πόλεμο* του Θουκυδίδη, απευθείας από το αρχαιοελληνικό πρωτότυπο.

¹⁴⁶ Βλ. Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*..., ό.π., σ. 217.

τους Cavendish να του διαθέσουν για ένα διάστημα τις υπηρεσίες του Hobbes, προκειμένου να τον βοηθήσει ο νεαρός με τα λατινικά του.¹⁴⁷

Επιχειρώντας, λοιπόν, να ετυμολογήσει τον όρο person, ο Hobbes γράφει, στο XVI κεφάλαιο του *Leviathan* ότι στα αρχαία ελληνικά ο όρος αυτός αποδίδεται ως πρόσωπον – και ο λατινικός αντίστοιχος όρος είναι ο όρος *persona*. Ο Hobbes γράφει ότι ο όρος αυτός χρησιμοποιείτο, κάποτε, προκειμένου να σημάνει τις μάσκες ή τη συνολική μεταμφίεση των ηθοποιών επί της θεατρικής σκηνής.¹⁴⁸ Ωστόσο, εξηγεί ότι ο επίμαχος όρος αποτέλεσε κάποια στιγμή μεταφορικό δάνειο από τον χώρο του θεάτρου σε κάθε διαδικασία καθημερινής αναπαράστασης των όσων είτε ή έκανε ένας άνθρωπος. Συνεπώς, επί των ημερών του, ο Hobbes επισημαίνει ότι «ένα πρόσωπο (a person) είναι το ίδιο πράγμα που είναι και ένας υποκριτής¹⁴⁹ (an actor) τόσο επί της σκηνής, όσο και στην καθημερινή συζήτηση. Και το να προσωποποιεί κανείς είναι το ίδιο με το να υποκρίνεται ή με το να αναπαριστά εαυτόν ή κάποιον άλλον – και εκείνος που υποκρίνεται ότι είναι κάποιος άλλος λέγεται ότι φέρει το πρόσωπο του άλλου ή ότι υποκρίνεται εξ ονόματος του άλλου (μ’ αυτήν την έννοια τον χρησιμοποιεί [τον όρο] ο Κικέρων όταν λέει, *Unus sustineo tres personas mei, adversarii et iudicis*, Φέρω τρία πρόσωπα το δικό μου, του αντίδικου μου και του κριτή μου) [...]».¹⁵⁰ Ο Hobbes συνεχίζει λέγοντας ότι υπάρχουν ελάχιστα πράγματα που δεν μπορούμε να προσωποποιήσουμε και να τους αποδώσουμε ευθύνες μέσω μίας δικής μας υποκριτικής ερμηνείας.¹⁵¹ Μπορούμε να προσωποποιήσουμε όχι μόνο ανθρώπους αλλά και άψυχα

¹⁴⁷ Αυτ., σ. 224. Για το πώς οι Cavendish προωθούσαν και θαύμαζαν τον Francis Bacon βλ. Malcolm Noel, *DE DOMINIS (1560 – 1624): VENETIAN, ANGLICAN, ECUMENIST AND RELAPSED HERETIC*, STRICKLAND & SCOTT ACADEMIC PUBLICATIONS, 1984, Λονδίνο, σσ. 49-51.

¹⁴⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan or The Matter, Form and Power of A Commonwealth Ecclesiastical or Civil*, Εκδ. Sir William Molesworth, τομ. III., Λονδίνο, σ. 148.

¹⁴⁹ Ο όρος actor είναι αμφίσημος, εδώ. Μπορεί, δηλαδή, να αναφέρεται τόσο στον δρώντα, δηλ. σε αυτόν που κάνει μια πράξη, όσο και σε έναν ηθοποιό ή υποκριτή. Τα συμφραζόμενα του XVI κεφαλαίου του *Leviathan* μας κάνουν να καταλάβουμε ότι προφανώς ο Hobbes χρησιμοποιεί τον όρο με τη δεύτερη σημασία, δηλ. με τη σημασία του ηθοποιού ή του υποκριτή. Ωστόσο, ο Hobbes έχει διαβάσει αρκετά ώστε να γνωρίζει ότι στην *Ποιητική* του Αριστοτέλη αναγράφεται ότι το δράμα, ως είδος μίμησης, αποτελεί μεταφορικό δάνειο από το ρήμα «δρώ» που σημαίνει «κάνω κάτι». Θα μπορούσα, λοιπόν, να έχω αποδώσει στα νέα ελληνικά τους όρους act και acteth του συγκεκριμένου αποσπάσματος ως «δρών» ή «δρα», επισημαίνοντας αυτό το μεταφορικό δάνειο. Αντιθέτως, τον όρο actor τον μετέφρασα ως «υποκριτής» για να μη χαθούμε στη μετάφραση και να καταστεί όσο πιο σαφές γίνεται ότι ο Hobbes αποδίδει στον όρο person μία θεατρική σημασία.

¹⁵⁰ “[...]a person, is the same as an actor is, both on the stage and in common conversation; and to personate, is to act, or represent himself, or another; and he that acteth another, is said to bear his person, or act in his name; in which sense Cicero useth it where he says, *Unus sustineo tres personas; miei, adversarii, et iudicis*: I bear three persons; my own, my adversary’s and the judge’s[...]”, βλ. Thomas Hobbes, *Leviathan...*, ό.π., σ. 148.

¹⁵¹ Αυτ., σ. 148.

αντικείμενα – μια γέφυρα ή μια εκκλησία, για παράδειγμα.¹⁵² Μπορούμε να προσωποποιήσουμε τους ίδιους τους αρχαίους θεούς,¹⁵³ τον Χριστιανικό Θεό¹⁵⁴ ή ακόμα και ένα πλήθος ανθρώπων.¹⁵⁵

Συνεπώς, κάθε φορά που προσωποποιώ, κατασκευάζω τον ρόλο ανθρώπων ή/και πραγμάτων κι έπειτα μιλώ ή υποκρίνομαι εξ ονόματος τους. Ο Hobbes συνεχίζει διατυμπανίζοντας ότι μπορεί κάποιος να με εξουσιοδοτήσει προκειμένου να τον προσωποποιήσω κι έπειτα να φορτωθεί τις ευθύνες της προσωποποίησής μου, είτε αυτές είναι θετικές, είτε αρνητικές. Εκείνος που εξουσιοδοτεί κάποιον για να τον προσωποποιήσει, εξουσιοδοτεί στην πραγματικότητα έναν υποκριτή που θα δρά/υποκρίνεται εξ ονόματός του – όμως τις ευθύνες της υποκριτικής ερμηνείας δεν θα της φορτωθεί ο αναπαριστών, αλλά ο αναπαριστώμενος. Ο Hobbes δεν αργεί να φτάσει στο συμπέρασμα που τον ενδιαφέρει: ένα πλήθος (multitude) μπορεί να προσωποποιηθεί από έναν μονάρχη που έχει εξουσιοδοτηθεί για να παίζει τον ρόλο του – ο μονάρχης θα παίζει τον ρόλο των ανθρώπων που προσωποποιεί και τις ευθύνες της προσωποποίησης δεν θα τις φορτωθεί ο ίδιος, αλλά το ίδιο το πλήθος.¹⁵⁶

Το σημείο αυτό θέλει μια κάποια προσοχή επειδή μου φαίνεται ότι, όταν καταπιανόμαστε με το XVI κεφάλαιο του *Leviathan* και με την έννοια της προσωποποίησης που εισάγεται σε αυτό, δεν θα πρέπει να σκεφτόμαστε ότι η έννοια αυτή έχει ενδιαφέρον μονάχα επειδή ο Hobbes τη χρησιμοποιεί έτσι ώστε να φιλοτεχνήσει το μοντέλο της κυριαρχίας που οραματίζεται.¹⁵⁷ Ο Hobbes, άλλωστε, δεν λέει πουθενά ότι για να λάβει χώρα μια προσωποποίηση πρέπει *απαραίτητα* να προηγηθεί ένα κοινωνικό συμβόλαιο. Με άλλα λόγια, ο ίδιος ο Hobbes δεν γράφει

¹⁵² Αυτ., σ. 149.

¹⁵³ Αυτ., σ. 150.

¹⁵⁴ Αυτ.

¹⁵⁵ Αυτ., σ. 151.

¹⁵⁶ Αυτ., σ. 152

¹⁵⁷ Για μία ιδιαίτερα συναρπαστική ανάλυση του τρόπου με τον οποίο επεξεργάζεται το σχήμα της προσωποποίησης ο Hobbes, προκειμένου να φιλοτεχνήσει το μοντέλο της κυριαρχίας που επιθυμεί, βλ. την εξαιρετική ανάλυση του Q. Skinner στο *From Humanism to Hobbes*. Αναρωτιέμαι, σ' αυτήν την εργασία, μήπως το σχήμα της προσωποποίησης θα μπορούσε να λάβει μία πολύ πιο κεντρική θέση στη ρητορική μέθοδο που οι ουμανιστές χρησιμοποιούσαν – καθώς ο ίδιος ο Hobbes γράφει ότι πάντα το χρησιμοποιούμε, όταν μιλάμε. Οι έρευνες του Skinner μ' έχουν κάνει να υποθέσω ότι θα μπορούσαμε να βλέπουμε τον όρο *persona* ως συνώνυμο του ρόλου ή του θεατρικού χαρακτήρα, όταν διαβάζουμε ρητορικά εγχειρίδια όπως είναι το *Rhetorica Ad Herennium*. Μπορεί και να κάνω λάθος, αλλά αυτή αποτελεί μία από τις βασικές υποθέσεις που κινητοποιούν την έρευνα της παρούσας διατριβής.

πουθενά ότι για να προσωποποιήσουμε έναν ή περισσότερους ανθρώπους θα πρέπει να έχουμε αναγκαστικά συνάψει μαζί τους κάποια σύμβαση.

Τσα ίσα, ο Hobbes γράφει *ακριβώς το αντίθετο*. Γράφει ότι *κάθε φορά που συζητάμε και κάθε φορά που αναπαριστούμε κάποιον, τον προσωποποιούμε, δηλαδή υποκρινόμαστε εξ ονόματός του*. Ότι δηλαδή κάθε φορά που αναπαριστούμε κάποιον, είτε επί της θεατρικής σκηνής είτε στην καθημερινή συζήτηση, κατασκευάζουμε αναπόφευκτα έναν θεατρικό χαρακτήρα, ένα πρόσωπο. Επιπλέον, ο Hobbes δεν πρωτοτυπεί καθόλου για τα δεδομένα της εποχής του, όταν αποδίδει στην έννοια της αναπαράστασης μία θεατρική χροιά – ούτε ισχυρίζεται ότι πρωτοτυπεί, άλλωστε. Απεναντίας, γράφει ότι κατά την εποχή του οι όροι προσωποποιώ (κατασκευάζω έναν ρόλο/υποκρίνομαι) και αναπαριστώ χρησιμοποιούνται ως συνώνυμοι. Ανατρέχοντας στα πρώτα λεξικά της Αγγλίας του 16^{ου} αιώνα, ο Quentin Skinner έχει δείξει ότι τα σημαίνοντα *represent* και *bear the person of* χρησιμοποιούνται, πράγματι, ως συνώνυμα.¹⁵⁸ Θα ήθελα, εδώ, να διευκρινίσω επίσης ότι έχω βρει παραπλήσιες απόψεις περί αναπαράστασης να δημοσιεύονται και από Ιταλούς ουμανιστές της εποχής του Hobbes: για παράδειγμα ο καρδινάλιος και φιλόσοφος Sforza Pallavicino δημοσιεύει, το 1646, στην Ιταλία το *Trattato dello stile e del dialogue* (Πραγματεία περί ύφους και διαλόγου) στο οποίο διαβεβαιώνει ότι, όποιος υποδύεται ρόλους “μιμείται τόσο, όσο και αναπαριστά κάθε πράξη που ενδέχεται να συμβεί ή οφείλει να συμβεί, προκειμένου να φτάσει στην αλήθεια”.¹⁵⁹

Πώς θα μπορούσε να ταυτίζεται τόσο η αναζήτηση της αλήθειας όσο και η έννοια της αναπαράστασης με τη θεατρική μίμηση; Εάν θέλω, λ.χ., να κατανοήσω τί θέλει να πει ο Jacques Lacan με τις *Ψυχώσεις* του πώς θα μπορούσα να υποκριθώ προκειμένου να φτάσω σε αυτήν την αλήθεια; Εδώ το ερώτημα θα μπορούσε, στην πραγματικότητα, να αντιστραφεί: πώς θα μπορούσα να μην υποκριθώ προκειμένου να καταλάβω τί

¹⁵⁸ Συγκεκριμένα, ο Skinner ανατρέπει στο λεξικό *Thesaurus* του Cooper (λεξικό που δημοσιεύτηκε στην Αγγλία το 1565) και βλέπει ότι, σύμφωνα με τις οδηγίες του Cooper, φράσεις του τύπου *servire personam* σημαίνουν «to behave him selfe according to the parte that he playeth». Ανατρέχοντας, επιπλέον, στο *Dictionary* του Elyot (λατινο-αγγλικό λεξικό που εκδόθηκε στην Αγγλία το 1532), βλέπει ότι όταν διαβάζουμε φράσεις του τύπου: *induere personam alterius*, η προτεινόμενη από τον Elyot μετάφραση είναι “to speake in the name or stede of a nother man”. Όταν ο Elyot μας υποδεικνύει, ωστόσο, πώς να μεταφράσουμε τη φράση *induere personam iudicis*, προτείνει τη μετάφραση “to represent a judge”. Αντίστοιχα, όταν ο Cooper μας δείχνει πώς να μεταφράσουμε φράσεις του τύπου “*suspiciere personam*”, μας συμβουλεύει να τις αποδίδουμε στα αγγλικά ως “to represent one”. Βλ., για όλα αυτά, Quentin Skinner, *From Humanism to Hobbes*, ό.π., σ. 192.

¹⁵⁹ Sforza Pallavicino, *Trattato Dello Stile e del Dialogo, Torreagi e Compagno*, 2^η έκδοση, Ρέτζιο, 1828, σ. 200: “in tanto imita, in quanto rappresenta ciascuna azione simile a quello che suole o dee avvenire per verita”. Η πραγματεία του Pallavicino δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά το 1646.

εννοεί ο Lacan στις *Ψυχώσεις* του; Κυριολεκτικά μιλώντας, δεν είμαι ποτέ στο μυαλό του άλλου όταν γράφει ή λέει κάτι. Πάντα το εικάζω, αποδίδοντας στον Lacan ορισμένες αξιώσεις και μπαίνοντας, νοερώς, στη θέση του. Πάντα, δηλαδή, τον αναπαριστώ: δίνω παρουσία σε αυτόν που απουσιάζει. Όταν σκέφτομαι ότι ο Lacan, επειδή ήταν επηρεασμένος από τον Althusser, όταν έγραφε το X, εννοούσε, στην πραγματικότητα το Y, στην πραγματικότητα τί άλλο κάνω πέρα από το να μπαίνω, νοερώς, στη θέση του και να σκέφτομαι: μισό λεπτό, εάν εγώ ήμουν ο Lacan και είχα επηρεαστεί από τον Althusser τί θα εννοούσα όταν θα έγραφα το X; Μα, το Y προφανώς!

Είδαμε, στο προηγούμενο παράθεμα, ότι ο Hobbes επισημαίνει ότι την ιδέα της θεατρικής χρήσης του όρου *πρόσωπον* ή *person* την δανείζεται από το *De Oratore* του Κικέρωνα. Ο Hobbes αναδημοσιεύει το απόσπασμα αυτό στα λατινικά μεταφράζοντάς το και στα αγγλικά της εποχής του, έτσι ώστε να μην αφήσει κανένα περιθώριο παρερμηνείας του τρόπου με τον οποίο χρησιμοποιείται, κατά την εποχή του, ο όρος *person*. Ωστόσο, ο ρήτορας που μιλά με περισσότερη λεπτομέρεια για το ρητορικό σχήμα της προσωποποίησης δεν είναι ο Κικέρων. Είναι ο Κοϊντιλιανός. Ο Κοϊντιλιανός ήταν ένας από τους αγαπημένους Ρωμαίους ρήτορες του Hobbes και, εφόσον αντιπαραβάλουμε τις απόψεις του Hobbes περί προσωποποίησης που εκτίθενται στον *Leviathan* του με αυτές του Κοϊντιλιανού, θα διαπιστώσουμε ότι, λίγο πολύ, τα περισσότερα πράγματα που έχει να πει ο Hobbes γι' αυτό το σχήμα, τα έχει ξεσηκώσει από το *Institutio Oratoria*.¹⁶⁰

Στο IX βιβλίο του *Institutio Oratoria*, λοιπόν, ο Κοϊντιλιανός γράφει ότι ένα από τα πιο τολμηρά σχήματα που μπορεί ο ρήτορας να χρησιμοποιήσει ονομάζεται *προσωποποιία*, στα αρχαία ελληνικά¹⁶¹ - γι' αυτό και επιλέγω να το αποδώσω στα νέα ελληνικά με τον όρο *προσωποποίηση*. Διευκρινίζει ότι το σχήμα αυτό, για να παραγάγει τα επιθυμητά από τον ρήτορα αποτελέσματα, θα πρέπει να συνδυαστεί με μια ιδιαίτερη υποκριτική δεινότητα και δεν παραλείπει, όπως κι ο Hobbes, να παραπέμψει στο *De Oratore* προκειμένου να επικαλεσθεί την αυθεντία του Κικέρωνα για να αποδώσει μεγαλύτερο κύρος σε αυτήν του την άποψη.¹⁶² Ο Κοϊντιλιανός συνεχίζει γράφοντας ότι μέσω της προσωποποίησης «μπορούμε να αναδείξουμε τις ιδιωτικές σκέψεις των

¹⁶⁰ Skinner, *From Humanism to Hobbes* ..., ό.π., σ. 15.

¹⁶¹ Quintilian, *Institutio Oratoria*..., ό.π., IX. II.29., σσ. 390-391.

¹⁶² Αύτ.

αντιπάλων μας, ως εάν να μιλούν με τον εαυτό τους (αλλά αυτό μπορεί να γίνει πειστικό μονάχα εάν τους αναπαραστήσουμε ως εάν εννοούν αυτό που λογικά μπορεί κανείς να υποθέσει ότι θα σκέφτονταν)».¹⁶³ Μπορούμε επίσης «χωρίς να θυσιάσουμε την αξιοπιστία μας, να εισαγάγουμε δικές μας συζητήσεις με άλλους ή συζητήσεις άλλων μεταξύ τους και να βάλουμε λόγια συμβουλής, επίκρισης, παραπόνων, επαίνου ή ψόγου στο στόμα των κατάλληλων προσώπων».¹⁶⁴

Πώς μπορούμε, λοιπόν, να κατασκευάσουμε πρόσωπα για να καταλογίσουμε ευθύνες σε ανθρώπους; Ας αρχίσουμε να παραθέτουμε παραδείγματα. Έστω (για ν' αναφερθώ σ' ένα προηγούμενο παράδειγμα, εμπλουτίζοντας το λίγο) ότι μπαίνει μία συνάδελφος, η Άννα, στο γραφείο και λέει σ' έναν άλλο συνάδελφο, τον Μάκη:

Σε σιχαίνομαι, κτήνος, πάλι ξέχασες να καθαρίσεις το κοινόχρηστο μπρίκι του καφέ.

Έστω ότι μετά απ' αυτό, εγώ πάω στον Μάκη και του λέω ότι «η Άννα πρέπει να σε μισεί εδώ και πολύ καιρό και τώρα επιτέλους ξέσπασε. Δεν την έχω ξανακούσει να μιλάει έτσι σε άνθρωπο». Σε αυτήν την περίπτωση, θα έχω απλούστατα προσωποποιήσει την Άννα. Η Άννα δεν είπε στον συνάδελφο ότι τον μισεί εδώ και καιρό – αυτά είναι λόγια που εγώ προσθέτω στη θεατρική σκηνή. Είναι σκέψεις που αποδίδω στην Άννα, χρησιμοποιώντας το *τρίτο ενικό πρόσωπο*. Με αυτόν τον τρόπο, παίζω τον ρόλο της Άννας (*γίνομαι* η Άννα) και της καταλογίζω κάτι περισσότερο απ' αυτό που είπε η ίδια. Όμως τις ευθύνες της υποκριτικής μου ερμηνείας δεν τις φορτώνομαι εγώ. Τις φορτώνεται η Άννα. Μέσω της προσωποποίησης, δηλαδή, έχω *κυριολεκτικά* καταστήσει τον Μάκη ικανό να βλέπει την Άννα διαφορετικά και, *κυριολεκτικά*, τον έχω κάνει να νομίζει ότι γνωρίζει ποιες είναι οι ιδιωτικές σκέψεις της Άννας.

Ποιο είναι το αντίδοτο στην τάση μας να πιστεύουμε ότι μπορούμε να έχουμε πρόσβαση στις ιδιωτικές σκέψεις κάποιου; Το να σταματήσουμε να παίζουμε ρόλους; Όχι, δεν θα το έλεγα – επιπλέον, δεν ξέρω καν πώς θα μπορούσαμε να μην παίζουμε ρόλους υπό την έννοια που εδώ σκιαγραφείται. Το αντίδοτο, σύμφωνα με τους ρήτορες που μας απασχολούν, είναι να παίζουμε ακόμα περισσότερους ρόλους: να εντοπίζουμε

¹⁶³ Quintilian, *Institutio Oratoria*, IX. II.30, ό.π. : “his et adersiorum cogitations velut secum loquentium potrahimus (qui tamen ita demum a fide non abhorrent si ea locutos finxerimus, quae cogitasse eos non sit absurdum”.

¹⁶⁴ Αυτ.: “et nostros cum aliis sermones et aliorum inter se credibiliter introducimus, et suadendo, obiurgando, querendo, laudando, miserando personas idoneas damus”.

την αμφισημία στον λόγο της Άννας κι έπειτα να κάνουμε ότι διδάσκει ο Κικέρων στο *De Oratore*. Όπως έχουμε δει, σε αυτό το βιβλίο, ο Κικέρων μάς διαβεβαιώνει ότι, για να ερευνήσουμε την αλήθεια (ας μην ξεχνάμε ότι πρωταρχικό έργο της ρητορικής δεν είναι να πείθει αλλά να ερευνά) δεν θα πρέπει να παίζουμε μονάχα τον ρόλο της πολιτικής αγωγής αλλά και τον ρόλο της υπεράσπισης ενός ανθρώπου. Συνεπώς, σκεφτείτε τί θα συνέβαινε εάν έλεγα στον συνάδελφο «Μάλλον η Άννα αντιμετωπίζει κάποιο σοβαρό πρόβλημα στη δουλειά ή στο σπίτι. Δεν την έχω ξανακούσει να μιλάει έτσι σε άνθρωπο. Ίσως ακόμα και να σε συμπαθεί επειδή ένιωσε την οικειότητα να ξεσπάσει τα νεύρα της επάνω σου – αυτό δεν θα το έκανε σ' εμένα γιατί οι σχέσεις μας είναι πιο ψυχρές». Και πάλι θα είχα προσωποποιήσει την Άννα, καταλογίζοντας της λιγότερες ευθύνες απ' όσες, ενδεχομένως, έχει. Στη μία περίπτωση, υιοθετώ το τρίτο ενικό πρόσωπο προκειμένου να λειτουργήσω, τρόπον τινά, ως δικηγόρος πολιτικής αγωγής – είμαι ενάντια στην Άννα και ο συνάδελφος μου είναι κάτι σαν δικαστής, εφόσον αυτός θα κρίνει εάν παίζω καλά τον ρόλο της πολιτικής αγωγής. Στη δεύτερη περίπτωση, υιοθετώ το τρίτο ενικό πρόσωπο προκειμένου να λειτουργήσω ως δικηγόρος υπεράσπισης – είμαι υπέρ της Άννας. Και στις δύο περιπτώσεις έχω υποδυθεί έναν ρόλο: προκειμένου να ερμηνεύσω τη φράση της Άννας έχω μπει, νοερώς, στη θέση της και έχω σκεφτεί: *για ποιον λόγο θα έλεγα ό,τι είπε η Άννα;* Οι σκέψεις που θα μου έρθουν, ως απάντηση σε αυτό το ερώτημα, είναι σκέψεις που έχουν προκύψει κατ' αναλογία με τον ρόλο που υποδύομαι αλλά, είτε το καταλαβαίνω είτε όχι, τις χρεώνω στην ίδια την Άννα. Εισβάλλω, λοιπόν, στο παρελθόν και το αναδιαμορφώνω αναδρομικά, ως άλλος υποκριτής που είμαι. Βέβαια, δεν είμαι πανίσχυρος υποκριτής, επειδή δεν έγραψα εγώ την πρωταρχική δήλωση της Άννας, ούτε βέβαια σκηνοθέτησα εγώ τα υπόλοιπα υλικά τεκμήρια (τον χώρο του γραφείου, το άπλυτο μπρίκι, κ.ο.κ) – όμως εγώ την ερμήνευσα, εγώ τις απέδωσα συγκεκριμένες προθέσεις μπαίνοντας, νοερώς, στη θέση της Άννας.

Αντίστοιχα, εφόσον πω σε έναν τουρίστα ότι «Όλοι οι Έλληνες γινόμαστε ιδιαίτερα θερμόαιμοι όταν κάποιος προσβάλλει τη χριστιανική μας πίστη», χρησιμοποιώντας το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο, μπορεί και να τον τρομοκρατήσω – εάν μετά φύγει κακήν κακώς από τη χώρα, τις ευθύνες της δικής μου υποκριτικής ερμηνείας δεν θα τις καταλογίσει μόνο σε εμένα αλλά σε όλους όσους έχουν ελληνική ιθαγένεια. Αυτό θα είναι λάθος του – θα έπρεπε να έχει προσέξει ποιο πρόσωπο (δηλ. ποιον ρόλο)

χρησιμοποίησα κι έπειτα να διερωτηθεί ή/και να ελέγξει, με κάποιον τρόπο, εάν η φονταμενταλιστική μου ιδιοσυγκρασία εκφράζει κάποιον άλλο πέρα από εμένα.

Αντίστοιχα, όταν γράφω ότι «όλοι γνωρίζουμε ότι ο Machiavelli ήταν ο πρώτος που δίδαξε το Χ», δίνω την αίσθηση ότι είμαι περισσότεροι του ενός. Μόνο έτσι ενδέχεται να ντροπιάσω τον αναγνώστη κατά τον τρόπο που διδάσκει ο Αριστοτέλης: αποδίδοντας σε ένα σύνολο ανθρώπων μια γνώση και αφήνοντας να εννοηθεί ότι φέρει ευθύνες όποιος δεν είναι κοινωνός της ίδιας γνώσης. Για να το κάνω αυτό χρησιμοποιώ το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο, δηλ. δημιουργώ την αίσθηση ότι πολλαπλασιάζομαι.

Σε κάθε περίπτωση, δεν μπορούμε μονάχα να πολλαπλασιαστούμε ή/και να αποδώσουμε σε έναν ή περισσότερους ανθρώπους τις δικές μας απόψεις, χρησιμοποιώντας την προσωποποίηση. Είδαμε ότι, σύμφωνα με τον Hobbes, μπορούμε ακόμα και να προσωποποιήσουμε τους αρχαίους θεούς, τον Χριστιανικό Θεό, ή ακόμα και άψυχα πράγματα όπως ένα γεφύρι ή μία εκκλησία.

Ο Κοϊντιλιανός, από τον οποίο έχει κατά πάσα πιθανότητα δανειστεί ο Hobbes όλες αυτές τις απόψεις, γράφει περίπου τα ίδια πράγματα στο *Institutio Oratoria*. Έχοντας διατυπώσει την άποψη ότι μπορούμε να καταλογίσουμε ευθύνες στους αντιπάλους μας ή καλές προθέσεις στους συμμάχους μας, υποδυόμενοι τον ρόλο τους, προσθέτει με έναν κάποιο ενθουσιασμό ότι, μέσω της προσωποποίησης, μπορούμε «ακόμα και να κατεβάσουμε τους Θεούς από τον ουρανό, να αναστήσουμε τους νεκρούς, ενώ ακόμα και πόλεις ή λαοί μπορούν ν' αποκτήσουν τη δική τους φωνή».¹⁶⁵ Μπορούμε, επιπλέον, να προσωποποιήσουμε ολόκληρες χώρες ή/και αφηρημένες έννοιες όπως είναι η Φήμη, η Ευχαρίστηση, η Αρετή, η Ζωή και ο Θάνατος.¹⁶⁶ Αλλά, ο Κοϊντιλιανός προσθέτει ότι δεν χρειάζεται, απαραίτητα, να βάλουμε τα πρόσωπα που κατασκευάζουμε να μιλάνε. Μπορούμε επίσης να τα βάλουμε να κάνουν κάτι ή, στην περίπτωση των εννοιών, μπορούμε να τους αποδώσουμε ανθρώπινα γνωρίσματα και συμπεριφορές και να τις εντάξουμε σε ένα ιστορικό αφήγημα «όπως γίνεται στην αρχή του πρώτου βιβλίου του Λίβιου [όπου αναγράφεται]: ότι οι πόλεις, όπως και άλλα πράγματα, ξεφυτρώνουν από τις πιο ταπεινές ρίζες και ότι εκείνοι που βοηθούνται από την αξία τους και από την

¹⁶⁵ Αυτ.: “deducere deos in hoc genere dicendi et inferos excitare concessum est; urbes etiam populi que vocem accipiunt”.

¹⁶⁶ Quintilian, *Institutio Oratoria*, IX. II.36., σσ. 394-395.

έννοια του παραδείσου κερδίζουν, συνακόλουθα, μεγάλη δύναμη και μεγάλο όνομα για τους εαυτούς τους».¹⁶⁷

Τώρα, ας διερωτηθούμε: πώς μπορούμε να προσωποποιήσουμε μια αφηρημένη έννοια και τι αποτελέσματα μπορεί να έχει μια τέτοια προσωποποίηση; Ένα πρώτο παράδειγμα παρατέθηκε στην ενότητα I, όπου επιχείρησα να δείξω πως στοχαστές όπως είναι ο Cassirer ή ο Berlin προσωποποιούν την αφηρημένη έννοια της Αναγέννησης ή του Μεσαίωνα και την αντιπαραβάλλουν προς τον Machiavelli, χρεώνοντας της συγκεκριμένες έλλογες προθέσεις. Ένα δεύτερο παράδειγμα θα μπορούσαμε να το αντλήσουμε από το *Tractatus* του πρώιμου Wittgenstein.

Σε αυτό το έργο, ο Wittgenstein ασχολείται με πολλά ζητήματα που απασχολούσαν και τους ρήτορες της Αναγέννησης. Γράφει, για παράδειγμα ότι «Η γλώσσα μεταμφιέζει τη σκέψη. Τόσο πολύ ώστε, από την εξωτερική μορφή του ντυσίματος είναι αδύνατο να συνάγουμε τη μορφή της σκέψης που κρύβεται από κάτω, επειδή η εξωτερική μορφή του ρούχου δεν είναι σχεδιασμένη έτσι ώστε να αποκαλύπτει τη μορφή του σώματος [...]».¹⁶⁸

Σύμφωνα λοιπόν με τη μεταφορική διατύπωση του Wittgenstein, η γλώσσα μπορεί να λειτουργήσει ως ρούχο, στον βαθμό που δεν επιτρέπει στους άλλους να καταλάβουν τί ακριβώς σκέφτομαι ή τί ακριβώς εννοώ όταν μιλάω. Είτε επειδή η γλώσσα επιτρέπει το ψεύδος (π.χ., μου επιτρέπει να πω σε κάποιον να συμβάλει οικονομικά σε μια επένδυση έτσι ώστε να του κλέψω με κάποιον τρόπο τα χρήματα) είτε επειδή λέω αλήθεια αλλά ο άλλος δεν μπορεί αυτό να το γνωρίζει με βεβαιότητα. Μπορεί, επιπλέον, ο συνομιλητής μου να μην με καταλαβαίνει καν όταν μιλάω ή να καταλαβαίνει κάτι εντελώς διαφορετικό από αυτό που θέλω να καταλάβει. Αυτό ακριβώς συμβαίνει με τη φιλοσοφία ευρύτερα, σύμφωνα με τον Wittgenstein, καθώς:

Οι περισσότερες προτάσεις και ερωτήσεις που μπορούν να βρεθούν σε φιλοσοφικά βιβλία δεν είναι λανθασμένες αλλά ανόητες. Συνεπώς, δεν μπορούμε να δώσουμε απαντήσεις σε ερωτήσεις αυτού του είδους, αλλά μπορούμε μόνο να επιβεβαιώσουμε ότι είναι ανόητες. Οι περισσότερες

¹⁶⁷ Αυτ.

¹⁶⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, μτφρ. D. F. Pears & B. F. McGuinness, Routledge & Kegan Paul, Λονδίνο - Νέα Υόρκη, 2001, σ. 36.

προτάσεις και ερωτήσεις των φιλοσόφων εγείρονται από την αποτυχία της κατανόησης της λογικής της γλώσσας.

(Ανήκουν στην ίδια τάξη που ανήκει η ερώτηση για το εάν το αγαθό είναι περισσότερο ή λιγότερο ταυτόσημο με το όμορφο).¹⁶⁹

Συνεπώς, η μορφή του λόγου που χρησιμοποιούμε δεν βάζει μονάχα τους άλλους σε περιπέτειες, στερώντας τους τη δυνατότητα να μας καταλάβουν. Μπορεί να βάλει κι εμάς τους ίδιους σε περιπέτειες (χρησιμοποιώντας λίγο παραπάνω τη μεταφορά της γλώσσας ως ενδυμασίας, θα λέγαμε ότι κι εμείς οι ίδιοι, όταν κοιταζόμαστε στον καθρέφτη και είμαστε ντυμένοι δεν μπορούμε σε κάθε περίπτωση να διακρίνουμε καλά το σώμα μας).

Τί θα πρέπει να κάνουμε για να διακρίνουμε πώς είναι ο άλλος κάτω από τα ρούχα του; Σύμφωνα με τον Wittgenstein, θα πρέπει, αρχικά, να εστιάζουμε σε εκείνες τις προτάσεις που αναφέρονται σε κάτι συγκεκριμένο και, συνεπώς, η μορφή τους μας επιτρέπει να τις επαληθεύσουμε ή να μην τις επαληθεύσουμε. Διαβάζουμε, στο *Tractatus* ότι «η πρόταση δείχνει το νόημα της. Η πρόταση δείχνει πως έχουν τα πράγματα εφόσον είναι αληθινή[...] Η πρόταση πρέπει να περιορίζει την πραγματικότητα σε δύο εναλλακτικές: ναι ή όχι».¹⁷⁰ Θα πρέπει, δηλαδή, να εστιάζουμε την προσοχή μας σ' εκείνες τις προτάσεις που μας επιτρέπουν να τους δώσουμε μια τιμή αλήθειας ή ψεύδους για να βγούμε από την πλάνη.

Στο σημείο αυτό υπάρχει ίσως ένα πρόβλημα, καθώς ο Wittgenstein χρησιμοποιεί, λιγότερο ή περισσότερο εκούσια, το σχήμα της προσωποποίησης. Προσωποποιεί, αρχικά, τη γλώσσα βάζοντας την να δημιουργεί ορισμένες πλάνες που παγιδεύουν τους ανθρώπους κι έπειτα προσωποποιεί ένα συγκεκριμένο είδος προτάσεων, αποδίδοντας τους την ικανότητα να βγάλουν τους ανθρώπους από τις πλάνες αυτές. Η γλώσσα, ως συγκεκριμένο πρόσωπο του διαλόγου, φαίνεται ότι δημιουργεί πλάνες, και φαίνεται ότι υπάρχει ένα άλλο συγκεκριμένο πρόσωπο του διαλόγου (ορισμένες προτάσεις συγκεκριμένης μορφής), το οποίο δύναται να μας θεραπεύσει από αυτές τις πλάνες. Ποιος κίνδυνος λανθάνει, ωστόσο, σε αυτές τις προσωποποιήσεις;

¹⁶⁹ Αυτ.

¹⁷⁰ Αυτ., σ. 40.

Ο κίνδυνος έγκειται στο ότι ο αναγνώστης μπορεί, εδώ, να μπερδευτεί και να πιστέψει ότι οι προτάσεις είναι ικανές να δείξουν κάτι από μόνες τους, χωρίς τη διαμεσολάβηση των προθέσεων εκείνου που τις εκφέρει (του πομπού) ή εκείνου που τις ερμηνεύει (του δέκτη). Εάν παραδεχτούμε, πράγματι, ότι οι προτάσεις που επιδέχονται τιμή αλήθειας είναι αυτές που μπορούν να μας σώσουν από την πλάνη, τότε ενδέχεται να πέσουμε σε ακόμα μεγαλύτερες πλάνες, καθώς θα έχει διαφύγει της προσοχής μας ο τρόπος με τον οποίο ενδέχεται να χρησιμοποιήσει κάποιος προτάσεις τέτοιας μορφής.

Ας επιστρέψουμε, διά του λόγου το αληθές, σε μια πρόταση η οποία έχει παραπλήσια μορφή με μια φράση που έχουμε ήδη εξετάσει. Είδαμε ήδη ότι ένας πομπός μπορεί να χρησιμοποιήσει, λ.χ., σε ένα συνέδριο μια πρόταση του τύπου «Όλοι έχουμε διαβάσει τον Machiavelli». Αυτή η πρόταση μπορεί να επαληθευτεί ή να διαψευστεί, όπως θα ήθελε ο Wittgenstein του *Tractatus*¹⁷¹ – αλλά αυτό δεν σημαίνει απαραίτητα ότι καταλαβαίνουμε πιο είναι το νόημα της. Γιατί, όπως είδαμε, ο πομπός της μπορεί, από τη μία πλευρά, να τη χρησιμοποιεί έχοντας περιγραφικές αξιώσεις: δηλ. να νομίζει ότι, πράγματι, όλοι έχουμε διαβάσει τον Machiavelli και συνεπώς να νιώθει ότι περιγράφει τον κόσμο με την πρόταση αυτή. Αλλά μπορεί, από την άλλη, να επιθυμεί να ντροπιάσει τους συνέδρους που δεν έχουν διαβάσει τον Machiavelli – δίνοντας τους την εντύπωση ότι δεν μετέχουν σε μια πρακτική στην οποία θα όφειλαν να μετέχουν. Συνεπώς, για να καταλάβουμε το νόημα της συγκεκριμένης πρότασης δεν θα αρκούσε να διερευνήσουμε (α) τη μορφή της. Θα έπρεπε, επιπλέον, να διερευνήσουμε (β) ποιες θα μπορούσαν να είναι οι ενδεχόμενες προθέσεις του υποκειμένου εκφοράς της. Προσωποποιώντας τις προτάσεις και βάζοντας τες να έχουν την ικανότητα να μας δείχνουν κάτι, αυτές καθ' εαυτές, ο Wittgenstein ενδέχεται να δημιουργεί την αίσθηση ότι δεν αξίζει ή ότι δεν δύναται κανείς να διερευνήσει το (β).

Το σημείο αυτό χρήζει κάποιας κριτικής εγρήγορσης επειδή, όταν προσωποποιούμε έννοιες, τείνουμε να αποσιωπούμε ορισμένες πληροφορίες – πράγμα που οδηγεί άλλες φορές σε παρανοήσεις, άλλες φορές σε μεταφυσικούς παραλογισμούς και άλλες φορές

¹⁷¹ Μπορούμε, λ.χ., να μαζέψουμε όλους τους ακροατές στο τέλος του συνεδρίου και να ρωτήσουμε κάθε σύνεδρο ξεχωριστά: εσείς έχετε διαβάσει τον Machiavelli; Εάν βρεθεί έστω κι ένας σύνεδρος ο οποίος θ' απαντήσει αρνητικά, τότε η πρόταση θα έχει διαψευστεί (τουλάχιστον αν θέσουμε ως αξίωμα ότι πιστεύουμε στις απαντήσεις που θα πάρουμε). Το γεγονός, όμως, ότι η πρόταση δύναται να διαψευστεί (μέσω εμπειρικών πειραμάτων ή και νοερώς, εφόσον κάποιος μπορεί να διερωτηθεί και κατά μόνάς εάν η πρόταση είναι αληθής ή ψευδής) δεν σημαίνει ότι καταλαβαίνουμε το νόημα της.

απλώς μας βοηθά στο να κάνουμε οικονομία λόγου.¹⁷² Ο τροχονόμος που θα σου πει «Το STOP σου έδειχνε ότι πρέπει να σταματήσεις αλλά εσύ το αγνόησες και γι' αυτό θα σου βάλω πρόστιμο» προσωποποιεί την ταμπέλα κάνοντας οικονομία λόγου. Αποσιωπά ορισμένες πληροφορίες χωρίς, πιθανότατα, να δημιουργεί κάποια σημασιολογική σύγχυση με τη φράση του. Ποιες πληροφορίες αποσιωπά; Μα, την ανθρώπινη διαμεσολάβηση των κρατικών λειτουργιών: *η ταμπέλα, αυτή καθ' εαυτή, δεν δείχνει τίποτα από μόνη της*. Οι κρατικοί λειτουργοί που αποφάσισαν να δημιουργήσουν αυτή τη συγκεκριμένη σήμανση επιχειρούν να σου δείξουν κάτι, μέσω της ταμπέλας, και εσύ έχεις, υποτίθεται, εκπαιδευτεί και συμφωνήσει έτσι ώστε να αναγνωρίζεις και να ερμηνεύεις τη σήμανση κατά τον προσήκοντα τρόπο και να σέβεσαι το μήνυμά της. Η ταμπέλα, από μόνη της, δεν έχει κανένα νόημα ούτε δείχνει κάτι έξω από αυτό το κοινωνικό συγκείμενο.

Όμως ο τροχονόμος, δεν χρειάζεται να σου τα θυμίσει όλα αυτά. Εκτός κι εάν είσαι μέλος μιας νέας αίρεσης, γνωρίζεις πολύ καλά ότι η ταμπέλα δεν ήρθε από τον ουρανό, ότι άνθρωποι την έβαλαν στον δρόμο και, συνεπώς, η προσωποποίηση του τροχονόμου μάλλον εδώ δεν δημιουργεί κανένα απολύτως πρόβλημα. Ας σκεφτούμε, όμως, ένα άλλο παράδειγμα: αυτό του ιερέα που θέλεις να τον συμβουλευτείς, σε σχέση με το εάν θα κάνεις το Α ή το Β σε μια δεδομένη συνθήκη. Εάν ο ιερέας απαντήσει ότι «η Βίβλος σου δείχνει ότι πρέπει να κάνεις το Β και όχι το Α», ενδεχομένως να χρησιμοποιεί την προσωποποίηση όπως ο τροχονόμος: για να κάνει οικονομία λόγου. Σ' αυτήν την περίπτωση, αυτό που θέλει να πει είναι ότι «Εγώ ερμηνεύω τη Βίβλο κατά τρόπο που με κάνει να πιστεύω ότι πρέπει να κάνεις το Β αντί για το Α».

Όμως ο ιερέας μπορεί να μην χρησιμοποιεί την προσωποποίηση *εκούσια, προκειμένου να κάνει οικονομία λόγου*. Ενδεχομένως να πιστεύει, πράγματι, ότι το ίδιο το βιβλίο ήρθε από τον ουρανό και ότι δίνει κάποιες οδηγίες, ως εάν να είχε κάποιο αυτοτελές νόημα (δηλ. κάποιο νόημα που δεν εξαρτάται από τις προθέσεις που θα αποδοθούν στον συγγραφέα του).

Η ενδεχομένως να γνωρίζει ο ιερέας τί κάνει – μπορεί και να γνωρίζει πολύ καλά ότι η Βίβλος δεν έχει κανένα αυτοτελές νόημα. Στην περίπτωση αυτή, ο ιερέας εκούσια

¹⁷² Προφανώς τα ενδεχόμενα αποτελέσματα της προσωποποίησης μιας αφηρημένης έννοιας δεν είναι μόνο αυτά τα τρία. Δεν θέλω, ωστόσο, να παρουσιάσω εδώ όλα τα ενδεχόμενα αποτελέσματα που η προσωποποίηση μιας αφηρημένης έννοιας μπορεί να επιφέρει. Κάτι τέτοιο θα μου έπαιρνε εκατοντάδες σελίδες: θα μπορούσε να είναι και το θέμα μιας ολόκληρης διατριβής.

προσωποποιεί το βιβλίο, όχι για να κάνει οικονομία λόγου αλλά προκειμένου να σου αποκρύψει, ακριβώς, την δική του ανθρώπινη παρέμβαση. Αντί να σου πει «εγώ ερμηνεύω το βιβλίο προκειμένου να σε πείσω να κάνεις το Β αντί του Α» σου λέει ότι «το βιβλίο διδάσκει ότι πρέπει να κάνεις το Β». Η προσωποποίηση, ειδικά όταν χρησιμοποιείται κατά τρόπο δόλιο, μπορεί να αποδειχθεί ένα αρκετά ισχυρό ρητορικό τρικ. Ο ιερέας του παραδείγματος μας, προσωποποιώντας το βιβλίο, καταλήγει να χρεώνει τις ευθύνες της δικής του ερμηνείας σε ένα άψυχο αντικείμενο.

Δεν προσωποποιούμε, όμως, μονάχα αφηρημένες έννοιες (λ.χ., την έννοια της γλώσσας ή της αρετής) ούτε προσωποποιούμε μονάχα συγκεκριμένα αντικείμενα όπως είναι μια ταμπέλα ή ένα ιερό βιβλίο. Ο Κοϊντιλιανός, όπως είδαμε, γράφει ότι μπορούμε να προσωποποιήσουμε ακόμα και συγκεκριμένες πόλεις ή χώρες. Σε αυτήν την περίπτωση, εάν ο υποκριτής που φέρει το πρόσωπο (τη μάσκα ή τον θεατρικό χαρακτήρα) της χώρας έχει ιδιαίτερο δραματικό ταλέντο, μπορεί να κάνει τον κριτή της παράστασης να πάρει ακόμα και τα όπλα ή να μισήσει τον χαρακτήρα των ανθρώπων που ζουν στη χώρα αυτή.

Σκεφτείτε, για παράδειγμα, ένα εντελώς υποθετικό σενάριο στο οποίο έχουν λάβει χώρα τα εξής τρία γεγονότα:

1. Μία πανδημία έχει ξεσπάσει και οι πολίτες της χώρας μας έχουν κλειστεί στα σπίτια τους προς αποφυγή συνωστισμού και, συνακόλουθα, προς αποφυγή της μετάδοσης της νόσου.
2. Εκατοντάδες πούλμαν απ' όλη την τουρκική επικράτεια έχουν μεταφέρει χιλιάδες Σύριους, Αφγανούς ή Πακιστανούς μετανάστες στα σύνορα Ελλάδας-Τουρκίας.
3. Στους ίδιους μετανάστες έχει δοθεί η εντολή να εγκαταλείψουν την Τουρκία και, αναπόφευκτα, πολλοί έρχονται στην Ελλάδα.

Έστω, τώρα, ότι παρακολουθούμε μια συζήτηση που διεξάγεται σε τηλεοπτικό πάνελ. Στο πάνελ συμμετέχει ένας γνωστός διεθνολόγος που έχει κληθεί για να ερμηνεύσει αυτά τα τρία γεγονότα. Έστω, τώρα, ότι ο διεθνολόγος μας ανακοινώνει δημόσια ότι:

Όλα αυτά που παρακολουθούμε δείχνουν ότι η Τουρκία έχει αποφασίσει να μας κάνει βιολογικό πόλεμο! Οι μετανάστες που η Τουρκία μας στέλνει

αποτελούν υγειονομική βόμβα, εν καιρώ πανδημίας – πρόκειται για μια καταφανώς πολεμική κίνηση!

Λαμβάνοντας υπόψιν τη διδασκαλία του Κοϊντιλιανού περί προσωποποίησης, τί θα μπορούσαμε να έχουμε υπόψιν μας σε ό,τι αφορά αυτήν την ερμηνεία; Λοιπόν, το πρώτο πράγμα που θα πρέπει να καταλάβουμε είναι ότι, πρωτίστως, δεν επιθυμεί η Τουρκία να μας κάνει βιολογικό πόλεμο, αλλά ο ίδιος ο διεθνολόγος. Ο διεθνολόγος, μ' άλλα λόγια, φορά λιγότερο ή περισσότερο συνειδητά την persona της Τουρκίας και μας απειλεί. Ή αλλιώς: ο διεθνολόγος έχει παρακολουθήσει τα γεγονότα 1-3, έχει μπει σε ρόλο (σε τρίτο πρόσωπο, δηλαδή) Τουρκίας και έχει σκεφτεί το πράγμα ως εξής: *μισό λεπτό, εάν εγώ ήμουν η Τουρκία τί θα επεδίωκα με αυτές τις τρεις κινήσεις; Μα, να κάνω βιολογικό πόλεμο στην Ελλάδα, προφανώς!*

Δεύτερον, τί εννοεί σε αυτό το υποθετικό σενάριο ο διεθνολόγος μας, όταν μας ενημερώνει ότι η Τουρκία¹⁷³ θέλει να μας κάνει βιολογικό πόλεμο; Ποιον ακριβώς προσωποποιεί ή αναπαριστά; Η τουρκική επικράτεια περιλαμβάνει περίπου ογδόντα πέντε εκατομμύρια ανθρώπους. Μοιράζονται, όλοι αυτοί, κάποιο κοινό σύστημα αξιών; Έχουν όλοι αυτοί τον ίδιο χαρακτήρα; Δεν υπάρχουν στην Τουρκία κομμουνιστές, γκρίζοι λύκοι, μετριοπαθείς σοσιαλδημοκράτες, συντηρητικοί πολίτες που δεν επιθυμούν τον πόλεμο, αλλά και πολίτες που δεν τους νοιάζει καθόλου η πολιτική, γενικότερα; Μα, τελικά, ποιος από όλους αυτούς θέλει να μας κάνει βιολογικό πόλεμο; Ο Ερντογάν; Συγκεκριμένοι Τούρκοι αξιωματούχοι; Όλοι όσοι ζουν στην Τουρκία, συμπεριλαμβανομένων των αντρών, των γυναικών, των παιδιών, των σκυλιών και των γατιών; Είτε το καταλαβαίνουμε είτε όχι, είμαστε ικανοί να προσωποποιήσουμε την Τουρκία κάνοντας την να μοιάζει με έναν θεατρικό χαρακτήρα που παίζει σε παράσταση, ως εάν η Τουρκία έχει μία φωνή, μία επιθυμία, ένα μεμονωμένο και ιεραρχημένο σύστημα αξιών. Ακριβώς επειδή έχουμε αυτήν την ικανότητα, οι πολίτες θα πρέπει όμως να θυμούνται, όταν διαβάζουν μια εργασία σαν τη δική μου και παρατηρούν ότι γράφω «Η Τουρκία επιθυμεί το Χ ή το Υ» ότι εγώ αποδίδω στην Τουρκία ένα ιεραρχημένο σύστημα αξιών και την επιθυμία Χ ή Υ. Στην πραγματικότητα, δεν υφίσταται τέτοιο πράγμα. Θα πρέπει να θυμούνται οι πολίτες να

¹⁷³ Εδώ, η προσωποποίηση της Τουρκίας συνδυάζεται έξοχα μ' ένα ρητορικό σχήμα που ονομάζεται *significatio*. Για το σχήμα της *significatio* βλ. την επόμενη ενότητα της παρούσας μελέτης.

κάνουν, λοιπόν, διευκρινιστικές ερωτήσεις – λ.χ., σε ποιους ακριβώς αναφέρεσαι όταν προσωποποιείς την Τουρκία;

Τρίτον, έστω ότι κάνουμε μια τέτοια διευκρινιστική ερώτηση στον υποθετικό διεθνολόγο μας κι εκείνος μας απαντά: προφανώς, αναφερόμουν στους συγκεκριμένους Τούρκους αξιωματούχους που πήραν την απόφαση να στείλουν τους μετανάστες στην Ελλάδα, εν καιρώ πανδημίας! *Ευτυχώς, σκεφτόμαστε, που διευκρινίστηκε αυτό και δεν μένουν περιθώρια να πιστέψει κάποιος θερμόαιμος εθνικιστής ότι οι Τούρκοι πολίτες, εν γένει, δεν είχαν άλλη έγνοια από το να μας κάνουν βιολογικό πόλεμο εν καιρώ πανδημίας.* Αλλά, και πάλι, τα γεγονότα 1-3 δεν φαίνεται να δικαιολογούν μονάχα μια τόσο κακοπροαίρετη προσωποποίηση. Με άλλα λόγια, ο διεθνολόγος μας έχει κάνει με τους Τούρκους αξιωματούχους κάτι λιγότερο απ' ό,τι έκανα εγώ στο προηγούμενο παράδειγμα με την Άννα. Έχει μπει στον ρόλο των συγκεκριμένων Τούρκων αξιωματούχων και τους έχει αποδώσει περισσότερες αξιώσεις απ' όσες έχουν εκφράσει, οι ίδιοι, με τα λόγια ή τις πράξεις τους – αλλά τους έχει αποδώσει μονάχα τις πιο κακοπροαίρετες αξιώσεις που θα μπορούσε να φανταστεί ένας υποκριτής. Έχει λειτουργήσει, δηλαδή, μονάχα ως δικηγόρος πολιτικής αγωγής που ερμηνεύει, υποκριτικά, τα τεκμήρια έτσι ώστε να καταδικάσει τον κατηγορούμενο. Δεν έχει φροντίσει να παίξει και τον ρόλο της υπεράσπισης του κατηγορουμένου. Εάν ο διεθνολόγος ήθελε να χρησιμοποιήσει την *inventio* και να γίνει υποκριτής με την πρώτη έννοια του όρου που σκιαγραφήθηκε στην προηγούμενη ενότητα, τότε θα έπρεπε να μπει σε ένα εικονικό δικαστήριο και να γίνει δύο άνθρωποι ή, μάλλον, δύο πρόσωπα. Τα πρόσωπα αυτά θα τα ονομάσω Διεθνολόγος Υ (το Υ συμβολίζει την υπεράσπιση) και Διεθνολόγος Π (το Π συμβολίζει την πολιτική αγωγή). Προαιρετικά, θα μπορούσαμε να προσθέσουμε κι έναν τρίτο Διεθνολόγο εδώ, τον ρόλο του Διεθνολόγου Κριτή (Κ) – εκείνου που θα αποφασίσει πώς έχουν τα πράγματα.

Συνεπώς, ο διεθνολόγος μας θα μπορούσε να τριχαστεί. Να γίνει τρεις διεθνολόγοι, ακριβώς όπως συνιστά ο Κικέρων στο *De Oratore*. Έπειτα, θα μπορούσε να επιχειρηματολογήσει, νοερώς, ως εξής:

Διεθνολόγος Π: Τα τεκμήρια 1-3 με κάνουν να υποθέτω ότι ορισμένοι Τούρκοι αξιωματούχοι θέλουν να κάνουν βιολογικό πόλεμο στην Ελλάδα.

Διεθνολόγος Υ: Ποιοι είναι αυτοί οι αξιωματούχοι;

Διεθνολόγος Π: Τί σημασία έχει αυτή η ερώτηση;

Διεθνολόγος Υ: Έχει σημασία, επειδή εάν δεν ξέρουμε ποιοι είναι δεν μπορούμε να διατυπώσουμε υποθέσεις σε σχέση με τα κίνητρα τους. Τί σε έπεισε ότι θέλουν να μας κάνουν βιολογικό πόλεμο;

Διεθνολόγος Π: Ποιο άλλο κίνητρο θα μπορούσαν να έχουν, εάν όχι να μας κάνουν βιολογικό πόλεμο;

Διεθνολόγος Υ: Αυτό χρήζει διερεύνησης. Δεν θα μπορούσαν, λ.χ., εκατομμύρια Τούρκοι εθνικιστές να δημιουργούν αναταραχές στην Τουρκία προκειμένου να φύγουν οι μετανάστες από τη χώρα (υπόθεση 1); Εάν ναι, δεν θα μπορούσαν, ορισμένοι πολιτικοί αντίπαλοι του Ερντογάν να οργανώνουν αυτούς τους εθνικιστές σε παραστρατιωτικές ομάδες ή ακόμα και να προετοιμάζουν κάποιο είδος πραξικοπήματος (υπόθεση 2); Δεν θα μπορούσαν, αξιωματούχοι της κυβέρνησης του Ερντογάν, να έχουν λάβει την υπόσχεση από αντίστοιχους αξιωματούχους της ΕΕ για εκταμίευση εκατομμυρίων ευρώ προκειμένου να δημιουργηθούν κέντρα περίθαλψης μεταναστών και δεν θα μπορούσε η υπόσχεση αυτή να μην έχει τηρηθεί (υπόθεση 3);

Διεθνολόγος Π: Πολλές υποθέσεις, οριακά γράφεις μυθιστόρημα φαντασίας, εδώ.

Διεθνολόγος Υ: Μπορούμε να διερευνήσουμε εάν ισχύουν, έστω και εν μέρει, αυτές οι υποθέσεις ανατρέχοντας στον τουρκικό τύπο (ερευνητικό κριτήριο 1). Η διερευνώντας πόσοι μετανάστες εισέρχονται στην τουρκική επικράτεια τα τελευταία χρόνια, και εάν ο κρατικός προϋπολογισμός της Τουρκίας είναι επαρκής προκειμένου να καλύψει τις θεμελιώδεις βιοτικές ανάγκες τους (ερευνητικό κριτήριο 2). Επίσης, μπορούμε να ανατρέξουμε στην πρόσφατη ιστορία των εθνικιστικών κινημάτων της Τουρκίας (ερευνητικό κριτήριο 3), στις πρόσφατες δηλώσεις του ίδιου του Ερντογάν (ερευνητικό κριτήριο 4) και, προφανώς, θα πρέπει να μάθουμε ποιοι ήταν οι αξιωματούχοι που πήραν την απόφαση να γίνουν οι κινήσεις 1-3 (ερευνητικό κριτήριο 5).

Διεθνολόγος Π: Εντάξει, αλλά ακόμα και εάν ίσχυαν όλες αυτές οι υποθέσεις, τί μ' αυτό; Και πάλι θα καταδείκνυαν ότι ο Ερντογάν ή, τέλος πάντων, συγκεκριμένα μέλη της κυβέρνησης του, υποχώρησαν στις πιέσεις των εθνικιστών της Τουρκίας και μεταχειρίστηκαν τους μετανάστες σαν σκουπίδια, εν καιρώ πανδημίας.

Διεθνολόγος Υ: Ναι αλλά αν ισχύουν, έστω και εν μέρει ορισμένα από αυτά τα σενάρια, και ειδικά εάν ισχύει η υπόθεση 3, τότε αναδεικνύονται και ευθύνες της δικής μας κυβέρνησης ή μπορεί ακόμα κι εμείς, ως πολίτες, να φέρουμε ευθύνες. Γιατί δεν

ασκήσαμε πιέσεις, λ.χ., μέσω δημόσιων δηλώσεων ή μέσω επερωτήσεων στο Ευρωκοινοβούλιο προς την κατεύθυνση της εκταμίευσης των υπεσχημένων χρημάτων; Βλέπεις, υπό το πρίσμα της δικής σου ερμηνείας, ορισμένοι Τούρκοι αξιωματούχοι είναι εντελώς σατανικοί και θέλουν να μας κάνουν βιολογικό πόλεμο – τους φορτώνεις όλη την ευθύνη των κινήσεων 1-3.

Διεθνολόγος Κ: Υπό το πρίσμα της υπερασπιστικής ερμηνείας, ίσως πρέπει να εξετάσουμε μήπως δεν έχουν μόνο οι Τούρκοι αξιωματούχου ευθύνες για ό,τι έγινε. Μάλλον θα πρέπει να ελέγξουμε, λοιπόν, εάν είναι πειστική η ερμηνεία του διεθνολόγου Υ προτού δηλώσουμε, δημόσια, ότι η Τουρκία μας απειλεί με βιολογικό πόλεμο.

Ο διάλογος αυτός, όσο παράξενος ή αφελής και εάν φαίνεται, προωθεί τουλάχιστον τρία πράγματα. Πρώτον, την εύρεση (inventio) εναλλακτικών ερμηνειών μιας πράξης και εναλλακτικών κριτηρίων έρευνας που θα μπορούσαν να αναδείξουν ποια από αυτές τις ερμηνείες είναι πιο πιθανή. Δεύτερον, καθιστά την πρώτη αξιολογική κρίση που κινητοποιεί την αρχική περιγραφή του κόσμου αντικείμενο αμφισβήτησης. Τρίτον, η εναλλακτική προσωποποίηση των Τούρκων αξιωματούχων που κάνει ο Διεθνολόγος Υ, εκβάλλει σε έναν εναλλακτικό καταλογισμό ευθυνών, έστω και στα πλαίσια μίας υπόθεσης εργασίας που μένει να διερευνηθεί περαιτέρω.

Φαίνεται αστεία μία τέτοια θεατρική/ερευνητική μέθοδος; Φαντάζομαι πως ναι. Αλλά σίγουρα πρόκειται για μέθοδο που μας διδάσκει πως να μπαίνουμε στον ρόλο κάποιου, προκειμένου να ερμηνεύσουμε τα λόγια του – πράγμα που, επίσης, φαίνεται να δείχνει ότι οι Ρωμαίοι ρήτορες δεν έχουν καμία απολύτως εμπιστοσύνη στις επικλήσεις της αυθεντίας. Εάν εμπιστεύεσαι ότι ένα κείμενο ή μία δήλωση έχει νόημα, αυτή καθ' εαυτήν, τότε δεν μπαίνεις στη διαδικασία να παίζεις τον ρόλο αυτού που το έγραψε και να επινοήσεις διάφορες πιθανές ερμηνείες. Όμως θα μπορούσε αυτή η εναλλαγή των προσώπων να έχει επιστημολογικό ενδιαφέρον; Θα προσπαθήσω να δείξω, στην παρούσα εργασία, ότι έχει.

Ας στραφούμε, λοιπόν, σε έναν άλλο υποκριτή που του άρεσε να φορά μάσκες, όχι μόνο για να πείθει, αλλά, πρωτίστως, για να εξετάζει τί το πειστικό λανθάνει στον λόγο των αυθεντιών της εποχής του. Λόγος γίνεται, εδώ, για τον Γαλιλαίο. Στην πραγματεία

του που φέρει τον τίτλο *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*¹⁷⁴ ο Γαλιλαίος τριχάζεται. Γίνεται τρεις Γαλιλαίοι. Οι Γαλιλαίοι αυτοί μπαίνουν σ' ένα εικονικό δικαστήριο. Ο πρώτος, παίζει τον ρόλο της υπεράσπισης της άποψης ότι η Γη μένει σταθερή (:=S), ενώ ο Ήλιος κινείται γύρω της. Ο Γαλιλαίος ονομάζει αυτό του το πρόσωπο Simplicio. Ο δεύτερος Γαλιλαίος ονομάζεται Salviati και παίζει τον ρόλο της πολιτικής αγωγής (– S). Ο τρίτος Γαλιλαίος παίζει τον ρόλο του κριτή της διαμάχης και ονομάζεται Sagredo.

Στην πραγματεία αυτή, ο Γαλιλαίος της Υπεράσπισης, δηλ. ο Simplicio, επικαλείται πολλές φορές διάφορες τις αυθεντίες του Αριστοτέλη και του Πτολεμαίου για να πείσει ότι η Γη μένει σταθερή. Κάποια στιγμή, αναφέρεται μάλιστα σε ένα συγκεκριμένο πείραμα το οποίο υποτίθεται ότι έχει επαναληφθεί πολλές φορές και επιβεβαιώνει, κατά τη γνώμη του, τις ιδέες του Πτολεμαίου και του Αριστοτέλη, ως εξής, εάν αφήσουμε μια μεγάλη σφαίρα να πέσει από την κορυφή ενός πύργου, η σφαίρα θα διαγράψει κάθετη και ευθεία πορεία και θα σκάσει στη βάση του πύργου. Εάν αφήσουμε, όμως, την ίδια σφαίρα να πέσει από το πιο ψηλό κατάρτι ενός πλοίου που βρίσκεται σε κίνηση, η σφαίρα δεν θα πέσει στη βάση του καταρτιού.¹⁷⁵ Θα πέσει παραδίπλα – ακριβώς επειδή το πλοίο κινείται, σε αντίθεση προς τον πύργο, ο οποίος μένει σταθερός. Εάν η Γη κινούνταν, τότε θα συνέβαινε με τον πύργο ακριβώς ό,τι συμβαίνει και με το πλοίο: θα αφήναμε το αντικείμενο να πέσει από την κορυφή του πύργου και αυτό δεν θα έσκαγε στη βάση του πύργου αλλά πιο δίπλα, ακριβώς επειδή ο πύργος θα είχε μετακινηθεί, ακολουθώντας την τροχιά της Γης.

Ακούγοντας γι' αυτό το πείραμα, ο Salviati έχει τις επιφυλάξεις του και, συγκεκριμένα, αρχίζει να γκρινιάζει για το πώς θα μπορούσε ένα τέτοιο πείραμα να πάει στραβά, εφόσον οι αισθήσεις μας θα μπορούσαν να μας εξαπατούν σε ό,τι αφορά την κίνηση της σφαίρας – η σφαίρα θα μπορούσε να μην πέφτει κάθετα αλλά να φαίνεται ότι πέφτει κάθετα. Έπειτα, ο Salviati αρχίζει να χλευάζει τους αριστοτελικούς που πιστεύουν άκριτα τα πειράματα αυτού του είδους.¹⁷⁶ Όμως ο Sagredo, ο κριτής της αντιπαράθεσης, στρέφεται στον Salviati και του λέει «εκ μέρους του Simplicio, θα ήθελα να υπερασπιστώ τον Αριστοτέλη ή, τέλος πάντων, να πειστώ περισσότερο για

¹⁷⁴ Galileo Galilei, *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, μτφρ. Stillman Drake, University of California Press, 2^η Έκδοση, Μπέρκλεϋ & Λος Άντζελες, 1967.

¹⁷⁵ Αυτ., σ. 131.

¹⁷⁶ Αυτ.

τη δύναμη του δικού σου συλλογισμού».¹⁷⁷ Ο Γαλιλαίος, λοιπόν, διαιρείται σε τρεις Γαλιλαίους και ρωτά τον εαυτό του «τί σε έχει πείσει ότι το πείραμα με τον πύργο δεν είναι εύλογο; Γιατί δεν εμπιστεύεσαι τον Αριστοτέλη;». Χρησιμοποιεί, λοιπόν, την *inventio* ακριβώς όπως έχουμε δει ότι η *inventio* θα πρέπει να χρησιμοποιείται. Εκεί είναι, όμως, όπου ο Salviati στρέφεται στον Simplicio και ο διάλογος συνεχίζει ως εξής:

Salviati: Πολύ καλά. Τώρα, αυτό το πείραμα με το πλοίο το έχεις κάνει εσύ ο ίδιος;

Simplicio: Δεν το έχω κάνει, αλλά σίγουρα πιστεύω ότι οι αυθεντίες που γράφουν γι' αυτό, το παρατήρησαν προσεκτικά. Εν τέλει, η αιτία της διάκρισης των δύο περιπτώσεων [δηλ. της περίπτωσης του κινούμενου πλοίου και του ακίνητου πύργου] είναι τόσο ξεκάθαρη, ώστε δεν αφήνει περιθώριο αμφιβολίας.

Salviati: Εσύ ο ίδιος αποτελείς επαρκές τεκμήριο του γεγονότος ότι, αυτές οι αυθεντίες που επικαλείσαι, μπορεί και να παρουσίασαν το ίδιο πείραμα χωρίς ποτέ να το έχουν κάνει. Επειδή θεωρείς σίγουρο ότι το εν λόγω πείραμα έχει γίνει χωρίς να το έχεις κάνει ο ίδιος και απλώς δεσμεύεσαι από τις διδαχές προηγούμενων αυθεντιών. Αντίστοιχα, θα μπορούσε να έχει γίνει το ίδιο πράγμα με τις αυθεντίες αυτές – εννοώ, θα μπορούσαν απλώς να έχουν πιστέψει τυφλά τις προγενέστερες αυθεντίες και τελικά να μην υπήρξε ποτέ κανένας που έκανε αυτό το πείραμα. Γιατί ο καθένας που θα κάνει το πείραμα θα βρει ότι το πείραμα δείχνει το εντελώς αντίθετο [...] θα βρει, δηλαδή, ότι η πέτρα πέφτει πάντα στη βάση του καταρτιού του πλοίου, είτε το πλοίο παραμένει ακίνητο είτε κινείται όσο γρήγορα θέλεις. Συνεπώς [...] τίποτα δεν μπορεί να συναχθεί για την κίνηση ή για την ακινησία της Γης από το γεγονός ότι μια πέτρα πέφτει κάθετα από έναν ψηλό πύργο.¹⁷⁸

Οι πιο σημαντικές ερωτήσεις που γίνονται, σε αυτόν τον μονολογικό διάλογο είναι οι εξής: *τί σε έχει πείσει ότι ισχύει πως η Γη μένει σταθερή;* Όταν ο Γαλιλαίος της Υπεράσπισης απαντά ότι τον έχει πείσει ένα πείραμα που επιτέλεσαν διάφορες αυθεντίες, ο Γαλιλαίος της Πολιτικής Αγωγής του απαντά με μια άλλη ερώτηση που συνιστά ερευνητικό κριτήριο: *έχεις κάνει αυτό το πείραμα, εσύ ο ίδιος;* Η ερώτηση αυτή

¹⁷⁷ Αυτ., σ. 140.

¹⁷⁸ Αυτ., σσ.144- 145.

διακρίνει δύο πιθανούς κόσμους: (α) στον πρώτο κόσμο, ο Simplicio πείστηκε από την επίκληση κάποιων αυθεντιών, και (β) στον δεύτερο κόσμο, ο Simplicio πείστηκε από το γεγονός ότι επανέλαβε και ο ίδιος το πείραμα με το πλοίο και την πέτρα. Εν τέλει, ο Γαλιλαίος (ο οποίος ενδέχεται να επιχειρηματολόγησε, νοερώς, ακριβώς με αυτόν τον τρόπο όταν ήταν ακόμα νέος και πίστευε ότι ο Ήλιος κινείται γύρω από τη Γη) συνειδητοποιεί ότι, εφόσον πείστηκε από το (α), ενδέχεται να ζει σε έναν κόσμο όπου κανείς ποτέ δεν έκανε το προαναφερθέν πείραμα και, απλώς, κάθε αυθεντία ανακύκλωνε τα λόγια μιας προηγούμενης αυθεντίας (ενδεχόμενο I). Για να διαπιστώσει εάν ισχύει το ενδεχόμενο I, ο Γαλιλαίος (ή μάλλον εκείνος ο εαυτός του Γαλιλαίου που έπαιζε τον ρόλο του Κριτή της αντιπαράθεσης) κατανόησε ότι ίσως θα πρέπει να κάνει το πείραμα με το πλοίο.

Διαβάζοντας όλα αυτά, συνειδητοποιεί κανείς ότι ενδέχεται κι εμείς οι ίδιοι να ζούμε σε έναν κόσμο όπου ο Γαλιλαίος εφάρμοσε μια διαφορετική μέθοδο απ' αυτήν που έχουμε στο μυαλό μας σήμερα, όταν διαβάζουμε *για το έργο του*. Ενδέχεται, δηλαδή, να εφάρμοζε μια υποκριτική μέθοδο η οποία προϋπέθετε:

- a) Να διχάζεται σε διάφορα πρόσωπα, εκ των οποίων ορισμένα έπαιζαν τον ρόλο της Υπεράσπισης μιας άποψης (λ.χ., της άποψης ότι το τάδε πείραμα θ' αποδειχθεί γόνιμο υπό την δείνα συνθήκη) ενώ και άλλα έπαιζαν τον ρόλο της Πολιτικής Αγωγής, προκειμένου να βρει πολλές και αλληλοαναιρούμενες ερμηνείες ενός πειράματος κι έπειτα να βρει ποια ερευνητικά κριτήρια καθιστούν πιο πιθανή μια αλήθεια.
- b) Να υποδύεται, νοερώς, αφότου έχει καταλήξει σε ένα συγκεκριμένο συμπέρασμα, και τον ρόλο του κριτή του (κριτές του Γαλιλαίου είμαστε εμείς, οι αναγνώστες του) προκειμένου να κατανοήσει πως θα καταστήσει τον κριτή του ικανό να δει την πραγματικότητα από μια άλλη σκοπιά.
- c) Να υποδύεται, τέλος, όλους εκείνους τους ρόλους που συνειδητοποίησε, ακολουθώντας το βήμα (b) ότι πρέπει να υποδυθεί, στην πραγματικότητα και όχι στη φαντασία, ακριβώς για να επιτύχει το να άρει τις προκαταλήψεις των κριτών του. Υπ' αυτήν την έννοια, ο Γαλιλαίος επιτυγχάνει να μεταλαμπαδεύσει, ειλικρινώς, στους κριτές του τη δική του αλήθεια – αλλά το επιτυγχάνει *υποκρινόμενος και λέγοντας ορισμένα ψέματα*. Ένα τέτοιο παράδειγμα πραγματικής υποκριτικής ερμηνείας αποτελεί το ίδιο το βιβλίο *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*.

Δεν θα πρέπει να προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι ο Γαλιλαίος διχαζόταν σε διάφορα πρόσωπα. Στην πραγματικότητα, ελάχιστοι είναι οι Ιταλοί λόγιοι, από τον 15^ο έως και τον 17^ο αιώνα, που δεν έπαιζαν αυτό το παιχνίδι. Μέσω του βιβλίου *The Renaissance Dialogue*,¹⁷⁹ η Virginia Cox έχει δείξει ότι, οι Ιταλοί ουμανιστές, από τον 15^ο έως και τον 17^ο αιώνα, συνήθιζαν να γράφουν βιβλία αναπαριστώντας φανταστικούς διαλόγους μεταξύ επινοημένων χαρακτήρων. Υπόθεση της Cox είναι ότι ορισμένες φορές οι ουμανιστές αυτοί δεν ήθελαν να καταλήξουν σε ένα συγκεκριμένο συμπέρασμα και αποσκοπούσαν, αντιθέτως, στο να δείξουν στους αναγνώστες τους πως μπορεί κανείς να παρουσιάσει τα επιχειρήματα της μίας και της άλλης πλευράς σε ό,τι αφορά κάποια επίμαχη υπόθεση. Άλλες φορές, οι ουμανιστές φαίνεται ότι επιθυμούσαν να καθοδηγήσουν τον αναγνώστη προς το συμπέρασμα στο οποίο είχαν καταλήξει και οι ίδιοι και, απλώς, του παρουσιαζόταν ο τρόπος με τον οποίο είχαν επιχειρηματολογήσει με άλλους ή με τον ίδιο τους τον εαυτό, προτού καταλήξουν στο συμπέρασμα αυτό.¹⁸⁰ Λ.χ., αυτό κάνει και ο Γαλιλαίος – ναι μεν αντιδικεί με τον εαυτό του, ναι μεν ρωτάει εαυτόν τί τον έχει πείσει ότι ισχύει το S ή το –S, αλλά, στο τέλος, επιχειρεί να καθοδηγήσει τους αναγνώστες του προς το –S. Στο *The Renaissance Dialogue*, η Cox δεν αναφέρεται στο *Institutio Oratoria* του Κοϊντιλιανού, ούτε και στο σχήμα της προσωποποίησης που διδάσκεται σ' αυτό το βιβλίο. Ούτε αναφέρεται στη θεωρία των στάσεων, υπό το πρίσμα της οποίας καλούμαστε να υποδυθούμε διάφορους ρόλους προκειμένου ν' ανακαλύψουμε πειστικά επιχειρήματα – και, ενδεχομένως, γι' αυτόν τον λόγο υποθέτει ότι οι ουμανιστές έπαιζαν, μεν, συγκεκριμένους ρόλους ως συγγραφείς, αλλά από την άλλη τους έλειπε κάποια συνεκτική μέθοδος υπό το πρίσμα της οποίας έπαιζαν αυτούς τους ρόλους.¹⁸¹ Η παρούσα μελέτη αποσκοπεί, αντιθέτως, στο να δείξει ότι είναι πολύ πιθανό να διέθεταν, οι ουμανιστές, μια τέτοια μέθοδο και να την χρησιμοποιούσαν συστηματικά – και, επιπλέον, ότι ήταν μέρος αυτής της ίδιας μεθόδου το να μην την επικαλείσαι, όταν τη χρησιμοποιείς, πράγμα που θα εξηγούσε, αν μη τι άλλο, για ποιον λόγο δεν διακρίνουμε τη μέθοδο όταν διαβάζουμε έργα όπως το *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* του Γαλιλαίου ή το *Il Principe* του

¹⁷⁹ Virginia Cox. *The Renaissance Dialogue*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, 1992.

¹⁸⁰ Αυτ., σ. 5.

¹⁸¹ Αυτά, βέβαια, τα γράφει η Cox πριν από τριάντα χρόνια. Είμαι βέβαιος ότι σήμερα θα έχει αναθεωρήσει πολλά από αυτά που έγραφε στην εξαιρετική μελέτη της, το 1992. Σε κάθε περίπτωση, το γεγονός ότι η Cox παραθέτει άφθονα παραθέματα από βιβλία ουμανιστών της Ιταλίας, στα οποία φαίνεται ότι οι ουμανιστές αυτοί άλλαζαν τα ονόματα και τα πρόσωπα τους όπως εμείς αλλάζουμε τα πουκάμισα, παραμένει ένα εξαιρετικά δυνατό και εμπεριστατωμένο έργο, το οποίο αξίζει να διαβάσει κανείς πολλές φορές.

Machiavelli. Εξ ου και το ενδιαφέρον που παρουσιάζει το σχήμα της προσωποποίησης, εν γένει.

Τί είναι αυτό, ωστόσο, που κάνει τόσο διαδεδομένη αυτήν τη θεατρική εναλλαγή των προοπτικών, αυτό το ύφος γραφής; Σύμφωνα με τις καταγραφές του ιστορικού Paul F. Grendler, ο ουμανισμός, ως ιδιαίτερα διαδεδομένο πρόγραμμα σπουδών, το οποίο εξυψώνει πάνω απ' όλα τη ρητορική τέχνη, εμπνέεται, κατά κύριο λόγο, από την ανακάλυψη ορισμένων χαμένων ρητορικών εγχειριδίων: τον Σεπτέμβριο του 1416, ο Poggio Bracciolini ανακαλύπτει ένα πλήρες αρχέτυπο του *Institutio Oratoria*, εγχειριδίου που όπως έχουμε ήδη δει, γράφτηκε από τον Κοϊντιλιανό κατά τον πρώτο αιώνα μ.Χ.¹⁸² Το αρχέτυπο αυτό, πρόκειται να αποδειχθεί ιδιαίτερα γόνιμο: για τον επόμενο ενάμιση αιώνα, χρησιμοποιείται για να εκπαιδεύσει κάθε ουμανιστή που επιθυμεί να μάθει την τέχνη της ρητορικής.¹⁸³ Πέντε χρόνια αργότερα από αυτήν την ανακάλυψη, ο επίσκοπος Γκεράντο Λαντριάνι, βρίσκει το (χαμένο για αιώνες) *De Oratore*, έργο της ωριμότητας του Κικέρωνα.¹⁸⁴ Συσχετίζοντας το *Schooling in Renaissance Italy* του Grendler και το *The Renaissance Dialogue* της Cox, μπορεί κανείς εύλογα να υποθέσει ότι, εφόσον τα *De Oratore* και *Institutio Oratoria*, εγχειρίδια που ενθαρρύνουν ιδιαίτερα το σχήμα της προσωποποίησης, ανακαλύφθηκαν τον 15^ο αιώνα, ήταν αναμενόμενο ν' αρχίσει τότε να διαδίδεται και η θεατρική/ερευνητική μέθοδος που εδώ μας ενδιαφέρει.

Ωστόσο, υπήρξε κι άλλο ένα συνταρακτικό γεγονός το οποίο προώθησε αυτό το ύφος γραφής. Το *Institutio Oratoria* του Κοϊντιλιανού δεν διαδόθηκε από μόνο του. Όχι, ήταν ένας συγκεκριμένος ρήτορας εκείνος που άρχισε, κατά τον 15^ο αιώνα, να διατυμπανίζει ότι τα έργα του Κοϊντιλιανού είναι τα πιο χρήσιμα ρητορικά έργα που μπορεί κανείς να διαβάσει. Ο ρήτοράς μας διατυμπάνιζε αυτό το γεγονός στο εγχειρίδιο *Repastinatio Dialecticae et Philosophiae*,¹⁸⁵ το οποίο δημοσίευσε το 1439. Επρόκειτο για ένα εγχειρίδιο που φιλοδοξούσε να δείξει ότι η σχολαστική διαλεκτική (ο όρος *διαλεκτική* είναι συνώνυμος με τον όρο *λογική* κατά την εποχή εκείνη), την οποία χρησιμοποιούν όλοι οι σχολαστικοί θεολόγοι της εποχής του, είναι μια ανούσια

¹⁸²Paul F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy*, ό.π., σ. 120.

¹⁸³Αυτ.

¹⁸⁴Αυτ.

¹⁸⁵ Χρησιμοποιώ ως βιβλίο αναφοράς στην παρούσα μελέτη τον δεύτερο τόμο του *Repastinatio*. Βλ. Lorenzo Valla: *Dialectical Disputations*, μτφρ. Brian Copenhaver & Lodi Nauta, Harvard University Press, London & Massachusetts, 2012.

περίπλοκη και ασαφής μέθοδος, η οποία αποδίδει υπερβολικά μεγάλο βάρος στους λογικούς συλλογισμούς.¹⁸⁶ Αντ' αυτής της μεθόδου, ο ρήτοράς μας προτείνει να δώσουμε αξία στη ρητορική, γενικότερα, και στο *Institutio Oratoria* ειδικότερα.¹⁸⁷ Ωστόσο, δεν είναι το *Repastinatio* που έκανε τον ρήτορά μας διάσημο: εάν αυτή ήταν η τελευταία του δημοσίευση, το έργο αυτό ίσως να μην το είχαν πάρει και πολύ στα σοβαρά οι συγκαίρινοί του.

Όμως έναν χρόνο μετά από αυτή τη δημοσίευση, ο άνθρωπος που μας ενδιαφέρει δημοσίευσε και κάτι ακόμα. Δημοσίευσε ένα έργο που έφερε τον τίτλο *Laurentii Valensis De Falso Credita et Ementita Constantini Donatione* (Ο Lorenzo Valla περί της Ψευδούς και Πλαστογραφημένης Δωρεάς του Κωνσταντίνου).¹⁸⁸ Σε αυτό το έργο, ο ρήτορας Lorenzo Valla χρησιμοποιεί τη διδασκαλία του Κοϊντιλιανού για να ανασκευάσει τη νομιμότητα ενός εγγράφου μέσω του οποίου οι εκπρόσωποι της παπικής εκκλησίας αξίωναν απόλυτη εξουσία επί της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας.

Με το έργο αυτό, η φήμη του Valla εκτοξεύτηκε σε όλη τη Βόρεια Ευρώπη. Πρόκειται για έργο που επηρέασε τους Έρασμο, Thomas More και John Colet, οι οποίοι με τη σειρά τους ανακατασκεύασαν το πρόγραμμα σπουδών της Αγγλίας κατ' εικόνα και ομοίωση του *Institutio Oratoria*. Πρόκειται για έργο που επηρέασε τη Μεταρρύθμιση του Λούθηρου.¹⁸⁹ Πρόκειται για έργο το οποίο διαβάσει, κρυφά, ο Baruch Spinoza, δύο αιώνες αιώνα μετά τη συγγραφή του.¹⁹⁰ Ο Valla ήταν ένας από

¹⁸⁶ Αυτ., σ. 3.

¹⁸⁷ Αυτ., σσ. 142-145.

¹⁸⁸ Lorenzo Valla: *On the Donation of Constantine*, The I Tatti Renaissance Library – Harvard University Press, Μασσαχουσέτη-Λονδίνο, 2007.

¹⁸⁹ Γι' αυτήν την επιρροή δεν έχει γίνει και πολύς λόγος. Βλ., ωστόσο: David Whitford, *The Papal Antichrist: Martin Luther and the Underappreciated Influence of Lorenzo Valla*, *Renaissance Quarterly*, Τευχ. 61, No 1 (Ανοιξη 2008), σσ. 26-52.

¹⁹⁰ Βλ. την επιστολή που στέλνει ο Spinoza στον φίλο του, Albert Burch, όταν μαθαίνει ότι ο τελευταίος έχει ασπαστεί τα δόγματα της Καθολικής Εκκλησίας και έχει αποκηρύξει τη δική του διδασκαλία, εις: Edwin Curley: *The Collected Works of Baruch Spinoza*, μτφρ. E. Curley, Princeton University Press, τομ. II., Πρίνστον – Οξφόρδη, 2016, σσ. 473-478. Στην επιστολή αυτή, ο Spinoza χλευάζει τον Burch, λέγοντας του ότι κακώς έχει πιστέψει στα παραμύθια περί Θεού και Διαβόλου και αναφέρεται, όπως πολύ σωστά σημειώνει ο Curley (στην παραπομπή 222 της σελίδας 478 του *Collected Works of Baruch Spinoza*) στο έργο του Valla. Κατά τ' άλλα, εξ όσων γνωρίζω ο Spinoza δεν αναφέρεται πουθενά αλλού στον Valla – αλλά θα υπέθετα ότι αυτό μάλλον συμβαίνει για τον ίδιο λόγο που ο Machiavelli δεν αναφέρεται ποτέ στο *Ad Herennium*. Θα υπέθετα, δηλαδή, ότι Spinoza έχει κατά πάσα πιθανότητα μάθει από τον ίδιο τον Valla ότι δεν θα πρέπει ν' αναφέρεται σε εγχειρίδια όπως είναι το *Repastinatio* – ο Valla είναι ρήτορας, και ως τέτοιος δεν θα συμβούλευε κανέναν ν' αναφέρεται ρητά στις οδηγίες της τέχνης που του δίδαξε, ειδικά όταν ο διδασκόμενος εφαρμόζει αυτές τις οδηγίες. Πάντως, ενώ ο Curley διευκρινίζει ότι ο Spinoza αναφέρεται στον Valla, εκκρεμεί μια μελέτη που θα εξέταζε τα έργα του Valla κατ' αντιπαραβολή με τα έργα του Spinoza. Ή και μια μελέτη που θα εξέταζε το έργο του Spinoza ως εάν αυτό να συνιστούσε έργο ενός *ουμανιστή*. Από την άλλη, για να αντιπαραβάλουμε τον Spinoza με τον Valla, θα πρέπει πρώτα να έχουμε διακρίνει την αξία του Valla – και, σ' αυτό μας εμποδίζει τόσο το όνομα του Machiavelli, όσο και το ρητορικό-ερμηνευτικό μοτίβο που εκτέθηκε στην ενότητα I της παρούσας μελέτης. Όταν κάποιος αντιπαραβάλλει,

τους πρώτους ουμανιστές που *χρησιμοποίησε* το *Institutio Oratoria* για ν' αλλάξει τον κόσμο. Δεν θα ήταν υπερβολή ακόμα και το να υποθέσουμε ότι το γεγονός ότι οι ουμανιστές διαμόρφωσαν το εκπαιδευτικό τους πρόγραμμα κατ' εικόνα και ομοίωση του *Institutio Oratoria* δεν οφειλόταν τόσο σε αυτό καθ' εαυτό το εγχειρίδιο του Κοϊντιλιανού, όσο στον Lorenzo Valla. Σήμερα, το βαρύγδουπο όνομα του Machiavelli έχει επισκιάσει τον Valla, πράγμα τόσο παράξενο όσο και το να επισκιάζει ένα δέντρο το δάσος που κρύβεται από πίσω του.¹⁹¹ Και γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, θα ήθελα στο επόμενο κεφάλαιο να εξετάσουμε για λίγο πως ο Valla έδειξε στους συγχαιρινούς ότι πρέπει να γνωρίζουν πως φορούν τα πρόσωπα των νεκρών ή των Θεών. Αυτό θα είναι το θέμα του επόμενου κεφαλαίου της παρούσας διατριβής.

δηλαδή, τον Machiavelli με την persona της Αναγέννησης ή του Μεσαίωνα και, όταν εμείς δεχόμαστε την προσωποποίηση των εποχών αδιαμαρτύρητα, ο Valla χάνεται, είναι σαν να μην υπάρχει.

¹⁹¹ Άρα, ίσως να μην είναι και καθόλου παράξενο, επειδή το δάσος μπορεί όντως να επισκιαστεί πολύ απ' το δέντρο – ειδικά αν η οπτική μας γωνία είναι τέτοια ώστε βρίσκεται πολύ κοντά στο δέντρο. Όσο πιο κοντά βρισκόμαστε στο δέντρο, τόσο πιο μεγάλες φαντάζουν οι διαστάσεις του.

Κεφάλαιο Δεύτερο: Το Δράμα του Λορέντζο Βάλλα

Το 1054 αποτελεί έτος έναρξης του σχίσματος μεταξύ της Καθολικής και της Ορθόδοξης Εκκλησίας – αποτελεί το έτος κατά το οποίο ο πάπας Λέων ΙΧ αφορίζει τον πατριάρχη της Κωνσταντινούπολης, Μιχαήλ Α΄ Κηρουλάριο και, αντίστροφα, ο πατριάρχης αφορίζει τον πάπα. Οι δύο θρησκευτικοί ηγέτες επικαλούνται πολλές και διάφορες αιτίες που δικαιολογούν αυτές τις επιθετικές κινήσεις – λ.χ., ο Κηρουλάριος επικαλείται το γεγονός ότι ο πάπας ενθαρρύνει το να γίνεται, στην Κωνσταντινούπολη, η χριστιανική τελετουργία στα λατινικά, ενώ θα έπρεπε να χρησιμοποιείται η ελληνική γλώσσα. Επικαλείτο, επίσης, το γεγονός ότι ο Λέων ΙΧ και οι οπαδοί του ενθάρρυναν τη χρήση του λάθος είδους άρτου στη Θεία Ευχαριστία.

Τέτοιες διαφορές φαίνονται μικρές και ασήμαντες και, ενδεχομένως, θα μπορούσαν να έχουν επιλυθεί ειρηνικά. Ωστόσο, οι διαφορές εντάθηκαν όταν το 1054 ο πάπας Λέων ο ΙΧ έστειλε ένα γράμμα στον Μιχαήλ Α΄ Κηρουλάριο, μέσω του οποίου εξηγούσε στον πατριάρχη για ποιον λόγο δεν νομιμοποιείται ούτε το πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης αλλά ούτε και ο ίδιος ο Αυτοκράτορας του Βυζαντίου να του υποδεικνύουν τί θα κάνει¹⁹². Στο γράμμα αυτό, ο Λέων ΙΧ ισχυρίζεται ότι το κείμενο που ενθαρρύνει την άποψη ότι η Εκκλησία του Αγίου Πέτρου είναι ανώτερη από κάθε άλλη χριστιανική εκκλησία είναι η *Κωνσταντίνηα Δωρεά* του ομώνυμου Μεγάλου Κωνσταντίνου. Πρόκειται για ένα κείμενο που υποτίθεται ότι υπέγραψε ο ίδιος ο Κωνσταντίνος, όταν ο πάπας Συλβέστρος τον γιάτρεψε από τη λέπρα. Στο έγγραφο αυτό, ο Αυτοκράτορας φαίνεται να δηλώνει ότι:

Στις εκκλησίες των ευλογημένων αποστόλων Παύλου και Πέτρου έχουμε παραχωρήσει ιδιοκτησίες εκ της περιουσίας μας προκειμένου να συνεχίσουν να μεταλαμπαδεύουν το φως τους και έχουμε εμπλουτίσει τις εκκλησίες αυτές με διάφορα αντικείμενα αξίας και, με το ιερό αυτοκρατορικό διάταγμά μας τους παραδώσαμε γενναιόδωρα [τις ιδιοκτησίες μας] τόσο στην Ανατολή όσο και στη Δύση, αλλά ακόμα και στο βόρειο και στο νότιο τμήμα της αυτοκρατορίας – δηλαδή, στην Ιουδαία, στην Ελλάδα, στην Ασία, στη Θράκη,

¹⁹² F. Zinkeisen, «The Donation of Constantine as applied by the Roman Church», *The English Historical Review*, Τομ.9, Νο 36 (Οκτ. 1984), σ. 627

στην Αφρική, στην Ιταλία, καθώς και σε πολλά άλλα νησιά, υπό τη δηλωμένη προϋπόθεση ότι όλες αυτές [οι ιδιοκτησίες] θα είναι στα χέρια του πιο ευλογημένου πατέρα Συλβέστρου, του υπέρτατου ποντίφικα, καθώς και στα χέρια των διαδόχων του.¹⁹³

Για πολλά πράγματα μπορεί, κανείς, να κατηγορήσει τους ανθρώπους που κρύβονται πίσω από την πλαστογραφία του εν λόγω κειμένου – αλλά δεν μπορεί να τους κατηγορήσει ότι τους λείπει η φιλοδοξία. Το έγγραφο αυτό, εάν το πάρει κανείς στα σοβαρά καταλαβαίνει ότι, όχι μόνο καθιστά τους διαδόχους του Συλβέστρου (δηλ. τους πάπες) πανίσχυρους, αλλά βασίζεται και στα λόγια ενός ιδιαίτερα προβεβλημένου, κατά τον Μεσαίωνα, Αγίου: στα λόγια του Μεγάλου Κωνσταντίνου ο οποίος παραχωρεί, υποτίθεται, στον Συλβέστρο το μεγαλύτερο τμήμα της Αυτοκρατορίας του. Το να επιχειρήσει, κανείς, να αναδείξει τον παραλογισμό μιας τέτοιας Δωρεάς ισοδυναμεί, κατά τον 15^ο αιώνα, με το να χαρακτηρίσει παράλογο έναν Άγιο και, συνεπώς, ισοδυναμεί με βλασφημία.

Κι όμως, αυτό επιχειρήσε να κάνει ο Lorenzo Valla: να αναμετρηθεί, δυνητικά, με έναν Άγιο και με την ίδια τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Θα ήθελα, λοιπόν, στην παρούσα ενότητα να δείξω πως ο Valla δεν θαύμαζε απλώς τη διδασκαλία του Κοϊντιλιανού περί προσωποποίησης αλλά την εφάρμοσε, στην πράξη, προκειμένου να υλοποιήσει έναν τόσο δύσκολο στόχο. Θα προσπαθήσω, λοιπόν, να αναδείξω ορισμένες αναλογίες μεταξύ των συγκεκριμένων ρητορικών οδηγιών οι οποίες αφορούν το σχήμα προσωποποίησης που εκτίθενται στο IX βιβλίο του *Institutio Oratoria* του Κοϊντιλιανού και μεταξύ των ρητορικών σχημάτων που ο Valla χρησιμοποιεί προκειμένου να αρνηθεί την νομιμότητα της Κωνσταντίνειας Δωρεάς. Ελπίζω πως θα καταστεί σαφές, μετά από αυτό, ότι ο Valla δεν επηρεάστηκε, απλώς, από τις οδηγίες του Κοϊντιλιανού σε ό,τι αφορά το σχήμα της προσωποποίησης, αλλά ότι τις χρησιμοποίησε, χωρίς ν' αναφερθεί σε αυτές, προκειμένου να ανασκευάσει τις αξιώσεις της παπικής αυλής για κοσμική εξουσία.

Έχοντας αναφερθεί, όπως είδαμε ήδη, στο πως μπορεί ο ρήτορας να προσωποποιήσει τον Θεό, τους νεκρούς, τις πόλεις και τις αφηρημένες έννοιες, ο Κοϊντιλιανός περνά (στο βιβλίο IX του *Institutio Oratoria*) σε έναν ακόμα στόχο που μπορεί ο ρήτορας να φέρει εις πέρας μέσω της προσωποποίησης. Ο Κοϊντιλιανός γράφει, λοιπόν, ότι

¹⁹³ Lorenzo Valla, *On the Donation of Constantine*, ό.π., σσ. 76-79.

μπορούμε να προσωποποιήσουμε κάποιον αποδίδοντας του λόγια που ποτέ δεν είπε, εγκαινιάζοντας ακόμα έγγραφα που δεν γράφτηκαν ποτέ από τον συγκεκριμένο άνθρωπο.

Το παράδειγμα που δίνει ο Κοϊντιλιανός αφορά σε μία διάσημη υπόθεση που είχε διαχειριστεί ένας διάσημος Ρωμαίος ρήτορας, ο Ασίνιος. Ο Ασίνιος εκπροσώπησε, κάποτε, τη μητέρα ενός νεκρού, όταν αυτή αξίωσε να προσβάλλει, νομικά, μια πλαστογραφημένη διαθήκη που της στερούσε την περιουσία του πεθαμένου γιου της. Οι αντίδικοι της μητέρας παρουσίασαν, λοιπόν, ένα πλαστό έγγραφο το οποίο έβαζε, σύμφωνα με τον Κοϊντιλιανό, στο στόμα του νεκρού γιου τα εξής λόγια:

Ας γίνει έτσι ώστε, ο Πούμπλιος Νοβάνιος Γάλλιος, στον οποίο οφείλω ό,τι καλό καθώς είναι ευεργέτης μου, προκειμένου να υπάρχει μαρτυρία για τα συναισθήματα που αυτός μου γέννησε (έπειτα ακολουθούν άλλες πληροφορίες), να είναι ο κληρονόμος της περιουσίας μου.¹⁹⁴

Οι αντίδικοι της μητέρας, λοιπόν, πλαστογράφησαν τη διαθήκη του γιου της και τον έβαλαν να την αποκληρώνει. Ο Κοϊντιλιανός χρησιμοποιεί αυτό το παράδειγμα για να επισημάνει ότι μπορούμε να προσωποποιήσουμε κάποιον όχι απλώς ερμηνεύοντας όσα έχει ήδη πει ή γράψει, αλλά και πλαστογραφώντας τον γραπτό του λόγο. Μπαίνοντας, δηλαδή, στον ρόλο του νεκρού, ο πλαστογράφος σκέφτεται: γνώριζε ο νεκρός τον πελάτη μου; Εάν ναι, τι περιθώρια έχω να πλαστογραφήσω μία διαθήκη, χρεώνοντας στον νεκρό ορισμένα λόγια που ποτέ δεν είπε; Τί αντιδράσεις θα προκαλέσει κάτι τέτοιο και πώς μπορώ να μιμηθώ το ύφος του νεκρού ώστε να πείσω ότι είναι γνήσιο το έγγραφο που προτίθεμαι να παρουσιάσω;

Νομίζω ότι η πλαστογραφημένη διαθήκη, ως επιμέρους περίπτωση προσωποποίησης, δεν θα μπορούσε να έχει διαφύγει από τον Lorenzo Valla, όταν διάβαζε το *Institutio Oratoria*. Ποιες οδηγίες, ωστόσο, παραθέτει ο Κοϊντιλιανός όταν μας διδάσκει πώς να αντικρούουμε μια σκηνοθεσία που έχει γίνει με τόσο θράσος; Λοιπόν, ο Κοϊντιλιανός γράφει ότι πρέπει να αντιμετωπίσουμε τη φωτιά με φωτιά: θα πρέπει κι εμείς να προσωποποιήσουμε τον νεκρό (δηλ. να κατασκευάσουμε τον ρόλο του) και, ειδικά εφόσον ο αντίδικος έχει τολμήσει να

¹⁹⁴ Quintilian, *Institutio Oratoria*, ό.π. IX.II.35, σσ. 394-395.

φέρει ενώπιον μας ένα πλαστογραφημένο έγγραφο, θα πρέπει να δούμε μήπως μπορούμε να παρωδήσουμε το έγγραφο του. Το ρητορικό σχήμα της παρωδίας, σύμφωνα με τον Κοϊντιλιανό, μπορεί να συνδυαστεί έξοχα με την προσωποποίηση.¹⁹⁵ Και αυτό ακριβώς έκανε ο ρήτορας Ασίνιος. Παρουσίασε μια νέα πλαστή διαθήκη και, μπαίνοντας στον ρόλο του νεκρού γιου, τον έβαλε να λέει τα εξής:

Ας γίνει έτσι ώστε η μητέρα μου, η οποία υπήρξε το αντικείμενο της αγάπης μου και της ευδαιμονίας μου, η οποία ζούσε για μένα και μου έδωσε ζωή [...] να μην πάρει απολύτως τίποτα, από εμένα, μετά τον θάνατό μου.¹⁹⁶

Και οι δύο διαθήκες στρέφονται ενάντια στη μητέρα, μόνο που η δεύτερη παρωδεί την πρώτη, αναδεικνύοντας το πόσο απίθανο είναι να αποκληρώνει, ένας γιος, με τόσο άσπλαχνο τρόπο, τη γυναίκα που τον γέννησε. Το πρόβλημα έγκειται στο ότι η πρώτη διαθήκη είναι γραμμένη με τέτοιο ύφος ώστε να συγκαλύπτει την προοπτική αυτής της ασπλαχνίας. Είναι γραμμένη, δηλαδή, έτσι ώστε να μην βάζει τον αναγνώστη (τον θεατή της παράστασης) στη θέση του γιου. Η παρωδία ανασκευάζει, λοιπόν, αυτή τη θεατρική στρατηγική: μας κάνει να μπούμε στη θέση του γιου και να αναρωτηθούμε: πόσο πιθανό (δηλ. πόσο πειστικό) μας φαίνεται να έχει όντως υπογράψει ο γιός ένα τέτοιο κείμενο;

Ακριβώς έτσι αρχίζει η μεγαλύτερη, ίσως, επίθεση που γνώρισε κατά τον 15^ο αιώνα η Καθολική Εκκλησία. Με μια παρωδία. Ο Valla μας καλεί, αρχικά, να φανταστούμε τους γιούς του Κωνσταντίνου, αμέσως αφότου έχουν ακούσει τον Αυτοκράτορα να λέει ότι προτίθεται να παραχωρήσει σε έναν άσχετο ιερέα το μεγαλύτερο τμήμα της αυτοκρατορίας του. «Φανταστείτε τους» γράφει ο Valla «να τρέμουν μπροστά στα μάτια σας, άπαξ και ο Κωνσταντίνος έχει εκφράσει τη βούληση του[...] κι έπειτα να μιλούν ως εξής»:¹⁹⁷

Πατέρα, στ' αλήθεια στερείς, αποκληρώνεις και πετάς στην άκρη τους γιους σου, εσύ που τους αγαπούσες τόσο πολύ μέχρι σήμερα; Δεν θρηνούμε τόσο, όσο αναρωτιόμαστε για ποιο λόγο σου πέρασε η ιδέα να γδύσεις τον εαυτό σου, να του στερήσεις το καλύτερο και πιο σημαντικό τμήμα της

¹⁹⁵ Αυτ.

¹⁹⁶ Quintilian, ό.π., σσ. 392-393.

¹⁹⁷ Valla, On the Donation of Constantine..., ό.π., σ.18: "Ponite igitur illos ante oculos mente Constantini audita trepidos...et hoc voce utentes".

Αυτοκρατορίας του. Αλλά βέβαια θρηνούμε κιόλας, επειδή το μεταβιβάζεις σε άλλους εις βάρος μας και μας ατιμάζεις. Μα γιατί παίζεις αυτό το παιχνίδι στα παιδιά σου, γιατί τους στερείς τη διαδοχή στον θρόνο, εσύ που κυβερνούσες μαζί με τον δικό σου πατέρα; Τί σου κάναμε και μας φέρεσαι έτσι; [...]¹⁹⁸

Ο Valla επιλέγει, λοιπόν, ν' αντιμετωπίσει την προσωποποίηση των πλαστογράφων με μια δεύτερη προσωποποίηση, η οποία συνδυάζεται με το ρητορικό σχήμα της παρωδίας. Έχοντας παρωδήσει τους γιους του Κωνσταντίνου, ο Valla γράφει, ωστόσο, ότι θα μπορούσε κάποιος να υποθέσει ότι τα λόγια τους άφησαν ασυγκίνητο τον Αυτοκράτορα. Σ' αυτήν την περίπτωση, όμως, η Σύγκλητος της Ρώμης θα έμενε αμέτοχη; Δεν θα έστελνε, στον Μ. Κωνσταντίνο, κάποιον ρήτορα προκειμένου να τον συνετίσει ή ακόμα και να τον απειλήσει; Σύμφωνα με τον Valla, ο απεσταλμένος της Συγκλήτου θα έλεγε, μεταξύ άλλων, τα εξής στον Κωνσταντίνο:

[...] Καίσαρα, εάν σε είχαμε κάνει βασιλιά, θα είχες πράγματι μεγάλο έλεγχο επί της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, αλλά όχι τόσο έλεγχο ώστε να αφανίσεις την κυριαρχία της, ούτε στο ελάχιστο. Απεναντίας, εμείς που θα σε είχαμε κάνει βασιλιά, θα σε είχαμε διατάξει με τον ίδιο τρόπο να παραδώσεις πίσω τον θρόνο σου έτσι ώστε να μη διχάσεις το βασίλειο, να μην χαρίσεις τόσες επαρχίες, να μην παραδώσεις την ίδια την πρωτεύουσα του βασιλείου σε έναν ξένο του πιο ταπεινού είδους. Βάζουμε έναν σκύλο στο μαντρί για να προστατεύει τα πρόβατα, αλλά εάν ο σκύλος προτιμήσει να παίζει τον ρόλο του λύκου, τότε είτε τον ξεφορτωνόμαστε, είτε τον σκοτώνουμε [...]¹⁹⁹

Αυτό είναι μονάχα ένα απόσπασμα: δεν θα παραθέσω εδώ ολόκληρη την παρωδία του απεσταλμένου. Θ' αρκεστώ στο να τη συνοψίσω: ο απεσταλμένος, πέρα από το να απειλεί τον Κωνσταντίνο, ανατρέχει και στην ιστορία της Ρώμης προκειμένου να ξεκαθαρίσει στον αφελή Αυτοκράτορα ότι μια Ρώμη διαιρεμένη είναι πάντα ευάλωτη στις επιθέσεις των βαρβάρων²⁰⁰ και παροτρύνοντάς τον να καταλάβει ότι ένας ιερέας, όπως είναι ο Συλβέστρος, δεν έχει καν την απαραίτητη διοικητική και στρατιωτική εκπαίδευση για ν' αντιμετωπίσει τέτοιες επιδρομές²⁰¹.

¹⁹⁸ Αυτ.

¹⁹⁹ Αυτ., σσ. 28-29

²⁰⁰ Αυτ., σσ. 24-25

²⁰¹ Αυτ.

Στη συνέχεια, ο Valla αφήνει, ωστόσο, στην άκρη τη μάσκα του απεσταλμένου από την Σύγκλητο και προτρέπει τους αναγνώστες του να υποθέσουν αξιωματικά ότι τίποτα απ' όλα αυτά δεν θα είχε πείσει τον Κωνσταντίνο, λόγω της ευγνωμοσύνης που ένιωθε για την απαλλαγή του από τη λήπρα. «Αλλά ας υποθέσουμε», γράφει ο Valla, «εάν αυτό είναι δυνατό, ότι οι εκκλήσεις, οι απειλές, και όλα αυτά τα επιχειρήματα ήταν μάταια και ότι ο Κωνσταντίνος ακόμα επέμενε και αρνούσαν να υποχωρήσει από τη θέση του, άπαξ και πήρε την απόφαση του...».²⁰² Για ποιον λόγο επιχειρεί, ο Valla, να ακυρώσει έστω και υποθετικά τις προγενέστερες ερμηνείες του;

Θα έλεγα ότι αυτό συμβαίνει επειδή ο Valla έχει εξετάσει το θέμα από κάθε πιθανή σκοπιά. Κάθε φορά που θέτει επί τάπητος μια ερμηνεία, θέτει και έναν πιθανό αντίλογο επ' αυτού προκειμένου να καταστήσει σαφές πόσες ερμηνείες του παρελθόντος είναι δυνατές και υπό το πρίσμα ποιων κριτηρίων. Το παιχνίδι αυτό έχει ως εξής: μπαίνουμε στη θέση των γιων του Κωνσταντίνου και κατανοούμε ότι θα προσπαθούσαν να τον συγκινήσουν; *Ναι, αλλά ας σκεφτούμε και τον αντίλογο: ο Αυτοκράτορας θα μπορούσε να μην συγκινείται τόσο εύκολα.* Εντάξει, τότε μπαίνουμε στον ρόλο των Συγκλητικών και υποθέτουμε ότι θα τον είχαν απειλήσει, παραθέτοντας διάφορα πραγματολογικά και ιστορικά επιχειρήματα; *Ναι, αλλά ο Αυτοκράτορας θα μπορούσε να μη φοβάται τόσο εύκολα.* *Η, τέλος πάντων, θα μπορούσε η ευγνωμοσύνη του προς τον Συλβέστρο να υπερτερεί απέναντι στον φόβο του.* Στη συνέχεια, ο Valla θα φορέσει και τη μάσκα του ίδιου του Συλβέστρου και θα δηλώσει ευγενικά στον Αυτοκράτορα ότι, μολονότι η Δωρεά τον τιμά, ο ίδιος είναι ένας βαθιά θρησκευόμενος ιερέας, ο οποίος δεν έχει καμία απολύτως αξίωση κοσμικής κυριαρχίας. Ο Συλβέστρος (δηλ. ο Valla που υποδύεται τον ρόλο του Συλβέστρου) θα επισημάνει στον Κωνσταντίνο ότι δεν θέλει να κυβερνήσει κανένα τμήμα της Αυτοκρατορίας, επειδή, σύμφωνα με τη δική του ερμηνευτική προσέγγιση των Γραφών, ο Ιησούς προέτρεπε τους ιερείς να έχουν αξιώσεις πνευματικής και όχι κοσμικής κυριαρχίας επί της Γης.²⁰³ Η ερμηνευτική αυτή προσέγγιση του Valla, μολονότι προϋποθέτει έναν συνδυασμό σχημάτων που σήμερα μπορεί να μας φαίνεται άσχετος με τη φιλοσοφία και πιο συναφής με το

²⁰² Αυτ., σ. 30: "Age porro, si fieri potest, concedamus neque preces neque minas neque ullam rationem aliquid profecisse perstareque adhuc Constantinum nec velle a suspecta semel persuasion recedere".

²⁰³ Αυτ., σσ. 39-40.

θέατρο (τον συνδυασμό της προσωποποίησης με την παρωδία) έμελλε να επηρεάσει σημαντικά, λίγες δεκαετίες αργότερα, τον Γερμανό μοναχό Μαρτίνο Λούθηρο.²⁰⁴ Όμως ο Valla, έχοντας προσωποποιήσει τον Συλβέστρο, συνεχίζει να μας καλεί να υποθέσουμε ότι, ενδεχομένως, ούτε αυτή η ερμηνευτική προσέγγιση των Γραφών δεν θα πείσει όσους υποστηρίζουν ότι η Δωρεά έγινε στ' αλήθεια. Σε τελική ανάλυση, ο Συλβέστρος γιάτρεψε τον Κωνσταντίνο από τη λέπρα, έτσι δεν είναι;

Έπειτα ο Valla περνάει, ωστόσο, στα υλικά τεκμήρια. Γιατί δεν υπάρχουν πουθενά ιστορικές αναφορές γι' αυτήν τη Δωρεά;²⁰⁵ Πώς και κανένας δεν μπήκε ποτέ στον κόπο να γράψει κάτι γι' αυτήν, όταν εξιστορούσε τον βίο του Κωνσταντίνου; Γιατί δεν έχουν διασωθεί χρυσά νομίσματα ή άλλα υλικά τεκμήρια που να υποστηρίζουν ότι υπήρξε, έστω και ένας πάπας που κυβέρνησε την Αυτοκρατορία;²⁰⁶ Γιατί ένα τόσο σπουδαίο έγγραφο, όπως είναι η Δωρεά του Κωνσταντίνου περιλαμβάνει γραμματικά λάθη;²⁰⁷

Δεν θ' αναφερθώ σε όλα τα ερευνητικά κριτήρια που ο Valla επινοεί, προκειμένου να πείσει τους αναγνώστες του ότι η Δωρεά είναι όντως πλαστογραφημένη. Θ' αναφερθώ, απλώς, στο γεγονός ότι τα κριτήρια του είναι πολλά και, δυνητικά, ανεξάρτητα μεταξύ τους. Δυνητικά ανεξάρτητα υπό την έννοια ότι, ακόμα κι εάν απορρίψεις ένα από αυτά, θα αναγκαστείς να αντιμετωπίσεις ένα άλλο που δεν προϋποθέτει, κατ' ανάγκη, την επίκληση του προηγούμενου.

Εν τέλει, ο Valla μπαίνει, κυνικά, στον ρόλο του παρελθοντικού πλαστογράφου της Δωρεάς και κατανοεί ότι, ως πλαστογράφος, θα πρέπει να μπει στον ρόλο των κριτών του (δηλ. των ανθρώπων που θα πρέπει να πειστούν, στο μέλλον, ότι η Δωρεά που ετοιμάζεται να πλαστογραφήσει είναι αυθεντική) – και, συνεπώς, ως καλός πλαστογράφος ο Valla συνειδητοποιεί ότι θα πρέπει να διαβάσει ό,τι διαβάζουν οι κριτές του. Γι' αυτόν τον λόγο, σύμφωνα με τον Valla, μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο πλαστογράφος έχει διαβάσει ορισμένα διαδεδομένα στην

²⁰⁴ Βλ. David Whitford, «The Papal Anticrist: Martin Luther and the Underappreciated Influence of Lorenzo Valla», *Renaissance Quarterly*, τχ. 61, No 1 (Ανοιξη 2008), σσ. 26-52.

²⁰⁵ Αυτ., σσ. 44-45.

²⁰⁶ Αυτ., σσ. 52-53.

²⁰⁷ Αυτ., σσ. 72-73.

Ευρώπη χειρόγραφα που ονομάζονται *Πράξεις του Σουλβέστρου* (Actus Silvestri)²⁰⁸ – ακριβώς επειδή γνωρίζει ότι οι πράξεις αυτές είναι πολυσυζητημένες και φαίνονται, σε αρκετούς χριστιανούς αναγνώστες, αληθοφανείς.²⁰⁹ Μία από τις πράξεις του Σουλβέστρου που εξιστορούν αυτά τα χειρόγραφα είναι, πράγματι, η γιαιτρεία του Κωνσταντίνου από τη λέπρα. Το υλικό της πλαστογραφίας, λοιπόν, αντλείται από τα κείμενα που ο πλαστογράφος κατανόησε ότι διάβαζαν οι χριστιανοί συγκαιρινοί του, οι οποίοι συνιστούσαν και τους μελλοντικούς αναγνώστες της Δωρεάς του. Συνεπώς, ο Valla μπαίνει στον ρόλο του πλαστογράφου, ο οποίος έχει μπει στον ρόλο των μελλοντικών κριτών του για να κατανοήσει πώς θα επιτευχθεί η πλαστογραφία.

Αυτή η διπλή εναλλαγή προοπτικών θα επιτρέψει, λοιπόν, στον Valla να καταλάβει όχι μόνο σε ποιο κείμενο βασίστηκε ο πλαστογράφος προκειμένου να αποδώσει στον Αυτοκράτορα Κωνσταντίνο φανταστικές αξιώσεις, αλλά και για ποιον λόγο ο πλαστογράφος επέλεξε το συγκεκριμένο κείμενο. Η εναλλαγή προοπτικών στην οποία μετείχε ο Valla έχει ερευνητική αξία – προϋποθέτει το να μπει στη θέση του X, ο οποίος θέλει να εξαπατήσει τον Y και, προκειμένου να εξαπατήσει τον Y, πρέπει να μπει στη θέση του Y. Βρίσκεσαι, λοιπόν, στη χρονική στιγμή t_3 και υποδύεσαι τον ρόλο ενός ανθρώπου που έζησε τη χρονική στιγμή t_1 , ενώ παράλληλα επιχειρείς, ως άνθρωπος της στιγμής t_1 να μπει στον ρόλο ανθρώπων που θα διαβάσουν τη Δωρεά σου στη χρονική στιγμή t_2 . Και η στιγμή t_1 και η στιγμή t_2 προηγούνται της εποχής σου, αλλά πρέπει να τις επισκεφτείς, και μάλιστα με αυτή τη σειρά, προκειμένου να κατανοήσεις τι συμβαίνει στην δική σου εποχή. Ένα τόσο περίπλοκο υποκριτικό παιχνίδι, ωστόσο, προϋποθέτει τη χρήση της *inventio*, δηλ. του σκέλους της ρητορικής που σήμερα έχει πια ξεχαστεί.

²⁰⁸ Πρόκειται για ένα σύνολο φανταστικών αφηγήσεων που αφορούσαν τον επίσκοπο της Ρώμης, Σουλβέστρο, και κυκλοφορούσαν επί αιώνες στη Δυτική Ευρώπη σε διάφορες παραλλαγές. Σε γενικές γραμμές, ο Σουλβέστρος δεν γνώριζε καν τον Μεγάλο Κωνσταντίνο, απλώς έτυχε ο ένας να είναι επίσκοπος της Ρώμης (314-335), κατά την ίδια περίπου χρονική περίοδο που ο άλλος ήταν Αυτοκράτορας (306-337) – επ. αυτού, βλ. Cannella Tessa: *Gli Actus Silvestri tra Oriente e Occidente*, ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA, Ρώμη, 2013, σ. 241. Οι Πράξεις του Sylvestro, βέβαια, αφηγούνται και διάφορα άλλα θαύματα του τρομερού ιερέα: ότι πάλεψε με έναν δράκο, ότι ήταν εκείνος που προσωπικά έπεισε τον Κωνσταντίνο να γίνει χριστιανός, κ.ά. Πράγμα που εξηγεί, αν μη τι άλλο, γιατί εξήπταν τόσο πολύ το ενδιαφέρον των χριστιανών της Ευρώπης αλλά και για ποιον λόγο πάτησε πάνω τους ο άγνωστος πλαστογράφος της Δωρεάς του Κωνσταντίνου. Σύμφωνα με τον ίδιο τον Valla, κατά την εποχή του δεν ήταν και τόσο εύκολο για έναν απλό άνθρωπο να προμηθευτεί κάποιο αντίγραφο αυτών των εγγράφων. Από την άλλη, υπήρχαν χιλιάδες τέτοια αντίγραφα που φυλάσσονταν σχεδόν σε κάθε καθεδρικό ναό της Καθολικής Εκκλησίας και οι ιερείς δεν παρέλειπαν να απαγγέλουν, δημόσια, τις πράξεις του Sylvestro κάθε χρόνο, κατά τη διάρκεια της ονομαστικής του εορτής, εξάπτοντας το ενδιαφέρον των πιστών – βλ. Valla, *On the Donation of Constantine*, ό.π., σελ. 61

²⁰⁹ Valla, ό.π., σσ. 58-61

Και εκβάλλει, όπως γνωρίζουμε μετά βεβαιότητας, σήμερα, στην εύρεση της πιο πειστικής αλήθειας: μιας και η Δωρεά του Κωνσταντίνου ήταν *όντως* πλαστή. Σήμερα, έχουμε καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ο (άγνωστος ακόμα) πλαστογράφος της Δωρεάς έπαιξε *όντως* ένα τόσο περίπλοκο παιχνίδι.

Όμως ο Valla δεν θέλει να είναι ο μόνος που θα μπει στον ρόλο των αντιδίκων του, ούτε θέλει να είναι ο μόνος που θα μπει στον ρόλο των ιστορικών προσώπων που αναφέρονται στη Δωρεά του Κωνσταντίνου. Είδαμε ήδη, σε προηγούμενη ενότητα ότι δεν θα πρέπει ν' αρκούμαστε μονάχα στο να ανακαλύπτουμε εμείς πόσες πιθανές ερμηνείες είναι δυνατές – αντιθέτως, θα πρέπει να καθιστούμε και τους τους προκατειλημμένους κριτές μας να αντικρύσουν την πραγματικότητα από άλλες πιθανές σκοπιές. Συνεπώς, ο Valla θα απευθυνθεί, ήδη από το προοίμιο του έργου του, στους ηγεμόνες της Δυτικής Ευρώπης με τα εξής λόγια:

Μιλώ σε εσάς, βασιλείς και πρίγκιπες. Καθώς είναι δύσκολο για έναν απλό ιδιώτη να σχηματίσει στο μυαλό του κάποια ιδέα περί βασιλικής ιδιοσυγκρασίας, παρακινώ το μυαλό σας, εξετάζω τη συνείδησή σας, ζητώ τη μαρτυρία σας: θα είχε σκεφτεί, οποιοσδήποτε από εσάς, εάν είχε βρεθεί στη θέση του Κωνσταντίνου, ότι πρέπει να δράσει έτσι ώστε να χαρίσει σ' έναν άλλο άνθρωπο, με τέτοια ευγενική γενναιοδωρία, την πόλη της Ρώμης, την πόλη στην οποία γεννήθηκε, το κέντρο του κόσμου[...];²¹⁰

Ο Valla καλεί, λοιπόν, τους ηγεμόνες να μπουν στη θέση του Κωνσταντίνου κι έπειτα τους ρωτά: θα χάριζε κανείς από εσάς, στον γιατρό του, το θρόνο και τη γενέτειρα πόλη του μόνο και μόνο επειδή ο τελευταίος τον γιάτρεψε; Είπαμε, χαρίζουμε στον γιατρό ορισμένα δώρα για να δείξουμε την ευγνωμοσύνη μας, αλλά όχι και την Αυτοκρατορία μας. Ο Valla βάζει, στη συνέχεια, τους κριτές του να μπουν και στη θέση κάθε άλλου πρωταγωνιστή της υποτιθέμενης Δωρεάς. Τους οδηγεί, συνεπώς, στο να μετάσχουν στο ίδιο θεατρικό/ερευνητικό παιχνίδι που μετείχε και ο ίδιος. Και, εν τέλει, τους βάζει να παρακολουθήσουν πώς το δράμα της Δωρεάς μπορεί να διαλυθεί στα εξ ων συνετέθη.

Τί σημαίνει διαλύω το δράμα στα εξ ων συνετέθη; Όταν ο Κοϊντιλιανός κάνει λόγο για τα ρητορικά σχήματα με τα οποία μπορεί να συνδυαστεί η

²¹⁰ Αυτ., σσ. 10-11.

προσωποποίηση, αναφέρεται σε ορισμένα σχήματα που μπορούν να δημιουργήσουν ιδιαίτερα δραματικά αποτελέσματα. Ένα από αυτά ονομάζεται *μετάστασις*²¹¹ (ελληνικά στο πρωτότυπο) και το χρησιμοποιούμε όταν αξιωνούμε να μεταφέρουμε στο παρόν μια σκηνή που έγινε ή ενδέχεται να έγινε στο παρελθόν. Αυτή η μεταφορά του χρόνου (*translatio temporum*) επιτυγχάνεται με φράσεις του τύπου «φανταστείτε ότι βλέπετε...»²¹². Ο Valla ο ίδιος χρησιμοποιεί συνέχεια τέτοιες φράσεις, πράγμα που σημαίνει ότι έχει πάρει πολύ σοβαρά τη διδασκαλία του Κοϊντιλιανού – λ.χ., όταν καλεί τους ηγεμόνες να μπουν στη θέση των παιδιών του Κωνσταντίνου γράφει, όπως είδαμε «Φανταστείτε τους να τρέμουν μπροστά στα μάτια σας ...», κ.ο.κ. Αυτό το σχήμα λόγου, σύμφωνα με τον Κοϊντιλιανό «έχει κάτι πολύ δραματικό: γιατί το ζήτημα φαίνεται να εκτυλίσσεται από μόνο του και όχι να αφηγείται από κάποιον» (*Habet haec figura manifestius aliquid: non enim narrari res, sed agi videtur*).²¹³

Συνεπώς, ορισμένα σχήματα του λόγου μπορούμε να τα χρησιμοποιήσουμε έτσι ώστε να δημιουργήσουμε ένα ιδιαίτερα δραματικό εφέ – και δημιουργούμε ένα τέτοιο εφέ, όταν καθιστούμε τον ακροατή ή τον αναγνώστη ανίκανο να διακρίνει που έχουμε παρέμβει εμείς σε ό,τι αφορά την υποστασιοποίηση των γεγονότων του παρελθόντος.

Ο Κοϊντιλιανός δεν είναι σε καμία περίπτωση ο πρώτος που μιλά για το πως μπορεί να υπάρξει ένα συγκεκριμένο ύφος λόγου που μας κάνει να ξεχνάμε τον αφηγητή του και να νομίζουμε, τρόπον τινά, ότι μας μιλά η ίδια η αντικειμενική πραγματικότητα. Ενδεχομένως, για να καταλάβουμε πως λειτουργούν τέτοια δραματικά σχήματα, θα μπορούσαμε να στραφούμε στην *Ποιητική* του Αριστοτέλη, όπου θα βρούμε έναν παραπλήσιο ορισμό του δραματικού τρόπου αναπαράστασης ή μίμησης της πραγματικότητας. Κατά τον Αριστοτέλη η μίμηση, ανεξάρτητα από τα μέσα τα οποία χρησιμοποιούμε προκειμένου να απεικονίσουμε κάποιον (ανεξάρτητα, δηλαδή, από το εάν χρησιμοποιούμε πεζό λόγο ή εάν απαγγέλουμε με ρυθμό) και, ανεξάρτητα από τη θεματική μας (ανεξάρτητα, δηλαδή, από το εάν αναπαριστούμε την τραγωδία ενός βασιλιά ή ένα κωμικό

²¹¹ Quintilian, ό.π., IX.II.41, σς. 398: “αυτή η μεταφορά του χρόνου ονομάζεται κατά τον προσήκοντα τρόπο *μετάστασις*” (*haec quidem translatio temporum, quae propriae μετάστασις dicuntur*).

²¹² Quintilian, ό.π.: “*credit vos intueri*”.

²¹³ Quintilian, ό.π., IX.II.43, σς. 398-399.

γεγονός που συνέβη στη ζωή ενός πληβείου) μπορεί να χωριστεί σε δύο γένη υπό το πρίσμα ενός τρίτου και συγκεκριμένου κριτηρίου. Το κριτήριο έχει ως εξής: πόσο ευδιάκριτη είναι η παρουσία του ίδιου του ποιητή, όταν ακούμε ή διαβάζουμε τα λόγια του; Εάν είναι σχετικά ορατή η παρουσία του ποιητή, τότε έχουμε να κάνουμε με το μιμητικό γένος της αφήγησης, ενώ εάν δεν φαίνεται πουθενά ο ποιητής, έχουμε να κάνουμε με το γένος του δράματος. Ο Αριστοτέλης το θέτει ως εξής: «μπορεί κανείς να μιμείται τα ίδια ακριβώς πράγματα και με τα ίδια ακριβώς μέσα, άλλοτε διά της αφήγησης (είτε αλλάζοντας τη μορφή του με τη μορφή ενός τρίτου, όπως κάνει ο Όμηρος, είτε μένοντας πάντα ο ίδιος ή χωρίς καθόλου να αλλάζει μορφή) και άλλοτε αναπαριστώντας τους μιμούμενους ως εάν πράττουν και ενεργούν πάντα οι ίδιοι».²¹⁴ Το πρώτο γένος μίμησης ονομάζεται απαγγελία ή αφήγηση. Το δεύτερο γένος μίμησης ή αναπαράστασης ονομάζεται, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, δράμα, ακριβώς επειδή αποκρύπτεται εντελώς η παρουσία παρέμβαση του ποιητή και οι πρωταγωνιστές του έργου φαίνεται να *δρουν* από μόνοι τους. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη «γι' αυτόν τον λόγο, άλλωστε, σύμφωνα με κάποιους, τα έργα αυτά λέγονται δράματα: επειδή μιμούνται ανθρώπους που *δρουν*».²¹⁵

Συνεπώς, έχουμε δύο γένη μίμησης. Το ένα αποκαλείται αφήγηση, επειδή το υποκείμενο εκφοράς του λόγου κάνει αισθητή την παρουσία του. Το γένος της αφήγησης χωρίζεται σε δύο είδη: στο είδος όπου το υποκείμενο που αφηγείται μένει πάντα το ίδιο (σκεφτείτε έναν άνθρωπο που απλώς αφηγείται τί έφαγε το πρωί) και στο είδος όπου το υποκείμενο φαίνεται, τη μία στιγμή, να είναι το ίδιο, ενώ την άλλη στιγμή παίρνει τη μορφή ενός τρίτου προσώπου: σκεφτείτε, λ.χ., την Οδύσσεια του Ομήρου. Τη μία φαίνεται ότι μας μιλά ο Όμηρος, την άλλη φαίνεται να μας μιλά ο Οδυσσέας, αλλά πάντα ο Όμηρος κρύβεται από πίσω, είτε μιλά με τη φωνή του Οδυσσέα είτε με τη δική του.

Το γένος του δράματος, από την άλλη, κάνει τον ακροατή ή τον αναγνώστη να ξεχάσει εντελώς το υποκείμενο που βρίσκεται πίσω από τα πρόσωπα του έργου. Ως χαρακτηριστικά παραδείγματα, ο Αριστοτέλης παραθέτει τις περιπτώσεις του

²¹⁴ Αριστοτέλης, *Ποιητική*, μτφρ. Δημήτριος Λουπούρδης, Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη, 2008, σ. 94: “αἱ γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῖς καὶ τὰ αὐτὰ μιμεῖσθαι ἔστιν ὅτε μὲν ἀπαγγέλλοντα, ἢ ἕτερόν τι γιγνόμενον ὥσπερ Ὅμηρος ποιεῖ ἢ ὡς τὸν αὐτὸν καὶ μὴ μεταβάλλοντα, ἢ πάντα ὡς πράττοντας καὶ ἐνεργοῦντας τοὺς μιμουμένους.”

²¹⁵ Αὐτ.: “ὅθεν καὶ δράματα καλεῖσθαι τινες αὐτὰ φασιν, ὅτι μιμοῦνται δρῶντας”.

Σοφοκλή και του Αριστοφάνη: όταν διαβάζουμε ή παρακολουθούμε τα έργα τους, δεν φαίνονται πουθενά οι ίδιοι.²¹⁶ Άλλα πάντα οι ίδιοι μιλούν, παίρνοντας την μορφή των πρωταγωνιστών τους. Βάσει αυτού του κριτηρίου, ο Αριστοτέλης γράφει ότι μπορούμε να διακρίνουμε τον Όμηρο από τον Σοφοκλή – και οι δύο για σπουδαία πρόσωπα μιλούν, αλλά ο πρώτος φαίνεται, ενώ ο δεύτερος όχι.

Υπό το πρίσμα αυτού του κριτηρίου, θα μπορούσαμε κάλλιστα να πούμε ότι στο δραματικό γένος της μίμησης υπάγονται τα Ευαγγέλια. Στα Ευαγγέλια, ο Ιησούς και οι μαθητές του αποφασίζουν να γίνουν συνοδοιπόροι, πάνε από δω κι από κει, κάνουν διάφορα θαύματα, προδίδει ο ένας τον άλλο, κ.ο.κ. Δεν φαίνεται *ποτέ* ποιος είναι ο πραγματικός συγγραφέας των Ευαγγελίων, ούτε ποιες είναι οι πραγματικές αξιώσεις του, όταν υποδύεται τους ρόλους του Ιησού, του Πιλάτου, του Ιούδα και όλων των υπολοίπων. Οι πρωταγωνιστές συμπεριφέρονται ως εάν έχουν δική τους φωνή και δικές τους δόλιες ή άδολες προθέσεις – αλλά ποιος είναι ο ποιητής που έγραψε τα κείμενα αυτά; Αυτό, μάλλον, δεν θα το μάθουμε ποτέ. Τα Ευαγγέλια, λοιπόν, *είναι δράμα*.

Το γεγονός ότι ο δραματικός ποιητής κρύβεται εντελώς από το πεδίο ορατότητάς μας δεν θα πρέπει να μας κάνει να υποθέσουμε ότι το δράμα είναι πιο ύπουλο γένος μίμησης από αυτό της αφήγησης. Ο Κοϊντιλιανός, όταν μας συνιστά να προσέχουμε τα σχήματα που παράγουν ιδιαίτερα δραματικά αποτελέσματα, φαίνεται να έχει υπόψιν του ότι η ρητορική αφήγηση μπορεί ν' αποδειχθεί ακόμα πιο επικίνδυνη από το δράμα. Εάν παίζουμε με τον χρόνο, όπως έπαιζε ο Valla, και μπορούμε στη θέση ενός ουμανιστή του 15^{ου} αιώνα, ίσως να καταλάβουμε το γιατί.

Ας φανταστούμε, λοιπόν, ότι είμαστε ένας λόγιος της εποχής του Lorenzo Valla. Ο ποντίφικας της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας επικαλείται τα λόγια ενός Αγίου (του Κωνσταντίνου ή και του Αγίου Πέτρου, σε κάποια άλλη περίπτωση) για να μας πείσει ότι, λ.χ., πρέπει να κάνουμε σταυροφορία ενάντια στους απίστους. Εμείς μπορούμε να σκεφτούμε το πράγμα πιθανολογικά. Και, εφόσον σκεφτούμε έτσι, μια υπόθεση που θα μας έρθει στο μυαλό είναι η εξής: όταν ο πάπας μας καλεί να κάνουμε σταυροφορία, ίσως στην πραγματικότητα θέλει να συσπειρώσει τους χριστιανούς ενάντια σε έναν εχθρό εξωτερικό προς τη χριστιανοσύνη, προκειμένου να τους κρατήσει απασχολημένους και να τους κάνει να ξεχαστούν από τις δικές

²¹⁶ Αύτ.

του τυραννικές φορολογικές πρακτικές. Επιπλέον, μπορούμε να σκεφτούμε το πράγμα όπως ο Valla: τί δουλειά έχει ένας θρησκευτικός ηγέτης που προάγει (στη θεωρία) ένα μήνυμα αγάπης, να μας ζητά να πάμε στη Μέση Ανατολή και να πολεμήσουμε ενάντια στον οποιονδήποτε;

Σ' αυτήν την περίπτωση, ωστόσο, ο ποντίφικας θ' απαντήσει ότι ο ίδιος ο Ιησούς δεν τιμώρησε τον Άγιο Πέτρο, όταν ο τελευταίος έκοψε το αφτί ενός στρατιώτη που πήγε να συλλάβει τον δάσκαλο του.²¹⁷ Ίσα ίσα, ο Πέτρος στη συνέχεια αγιοποιήθηκε – επομένως ο εκάστοτε πάπας, ως κληρονόμος του Αγίου Πέτρου, ενθαρρύνεται από τον ίδιο τον Ιησού να ασκεί βία απέναντι σ' όσους απειλούν τη χριστιανοσύνη. Συνεπώς, εδώ ο πάπας θα πει «ποιος είσαι εσύ, φίλε, που τα βάζεις με τον ίδιο τον Άγιο Πέτρο; Ποιος είσαι εσύ, ανθρωπάκο, που θέλεις ν' αναθεωρήσεις την κρίση του ίδιου του Ιησού; Σε κατηγορώ για βλασφημία!»²¹⁸

Εκεί που τα βάζαμε, λοιπόν, μονάχα με τον ποντίφικα, τώρα τα βάζουμε και με τον Άγιο Πέτρο. Τα πράγματα θα ήταν, ίσως, πιο εύκολα εάν τα βάζαμε μόνο με τον έναν ή μόνο με τον άλλον. Αλλά η αφήγηση, εφόσον δεν διακρίνουμε τα ρητορικά σχήματα που λανθάνουν σε αυτήν, μπορεί να μας πείσει ότι πρέπει ν' αντιδικήσουμε με περισσότερους ανθρώπους από αυτούς που έχουμε μπροστά μας. Ο ποντίφικας που φοράει τη μάσκα του Αγίου Πέτρου προκειμένου να σε πείσει, ως Πέτρος, ότι ισχύει το Χ, μπορεί ν' αλλάξει τη μορφή του σε χρόνο μηδέν, εφόσον αμφισβητήσεις ότι ισχύει το Χ, και να δηλώσει «ποιος είσαι εσύ που θ' αμφισβητήσεις τον Άγιο Πέτρο»;

Εδώ, το επίδικο δεν είναι να παρατηρούμε αν και κατά πόσο υπάρχει επίκληση στην αυθεντία. Μου φαίνεται ότι *το επίδικο για έναν υποκριτή είναι να παρατηρεί*

²¹⁷ Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο: 18.10

²¹⁸ Όλη αυτή η υπόθεση που εκθέτω, εδώ, αποτελεί το θέμα ενός μονολογικού διαλόγου που έχει σκαρώσει ο Έρασμος, για να δείξει πώς ο υποκριτής πάπας Ιούλιος ο II χειραγωγούσε το ποίμνιο του, ως άλλος Άγιος Πέτρος. Ο Έρασμος προσωποποιεί τον πάπα, στον διάλογο του, και τον βάζει στη μεταθανάτια ζωή να συζητά με τον ίδιο τον Άγιο Πέτρο. Ο πάπας Ιούλιος, λοιπόν, αποκαλύπτει στον Άγιο Πέτρο τα ρητορικά τρικ που χρησιμοποιούσε όσο ήταν εν ζωή και, του αποκαλύπτει ότι ένα από αυτά προϋπέθετε την επίκληση του αμφίσημου αποσπάσματος που συναντάμε στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη (18:10), όταν ο Πέτρος μαχαίρωσε έναν στρατιώτη που πήγε να συλλάβει τον Ιησού και, ο Ιησούς απλώς είπε στον Πέτρο να βάλει το μαχαίρι πίσω στη θήκη του, χωρίς ωστόσο να τον τιμωρήσει. Ο πάπας Ιούλιος ο II αντλούσε από αυτό το απόσπασμα την ερμηνεία ότι είναι αγαθό να μαχόμαστε τους εχθρούς της πίστης, ενώ μπορεί, από το ίδιο απόσπασμα, να αντλήσει κανείς την εντελώς διαφορετική ερμηνεία. Ήθελα να γράψω ένα ολόκληρο κεφάλαιο για τον Έραστο και για τη σχέση του με την αμφισβησία, αλλά δεν πρόλαβα. Βλ., ωστόσο Desiderius Erasmus: *The Praise of Folly and Pope Jullius Barred from Heaven*, μτφρ. Roger Clarke, Alma, Richmond, 2013, σσ. 117-164, γι' αυτόν τον διάλογο.

πότε γίνεται η εναλλαγή των προσώπων και τί σκοπούς θα μπορούσε αυτή η εναλλαγή να εξυπηρετεί.

Γιατί έχει αξία, σήμερα, η ρητορική διδασκαλία περί αφήγησης; Μα, επειδή σήμερα συμβαίνει πολύ συχνά το ίδιο ακριβώς πράγμα. Στην ελληνική ακαδημαϊκή σκηνή, για παράδειγμα, ακούει κανείς συχνά την ένσταση, από ορισμένους μαρξιστές, ότι ο Foucault είναι ιδιαίτερα ασαφής. Από ορισμένους ανθρώπους που διαβάζουν Foucault, απεναντίας, ακούμε συχνά την ένσταση ότι ο Marx είναι ιδιαίτερα παρωχημένος και ότι το έργο του οδηγεί σε οικονομικούς ντετερμινισμούς. Μου φαίνεται, λοιπόν, ότι οι άνθρωποι που υποβάλλουν αυτές τις ενστάσεις πέφτουν, συχνά, στην ίδια παγίδα: οι συνομιλητές τους λιγότερο ή περισσότερο ακούσια (αν και εδώ μάλλον θα έλεγα ότι το *περισσότερο ακούσια* μού φαίνεται πιο πιθανό) έχουν υποδυθεί τόσο καλά τον ρόλο του Marx ή του Foucault, ώστε οι αυθεντίες χρεώνονται τις ευθύνες αυτών των ερμηνειών και οι υποκριτές απαλλάσσονται, ως έναν βαθμό, από τις ευθύνες της ερμηνείας τους.

Έστω, για παράδειγμα, ότι συζητώ με έναν άνθρωπο που διαβάζει Foucault και ο συνομιλητής μου λέει «Κατά τον Foucault, η βιοπολιτική σχέση που αναπτύσσει ένα κράτος με τους πολίτες του είναι πάντα σχέση εξουσίας και, ως εκ τούτου, είναι σχέση παραγωγική». Έστω ότι δεν καταλαβαίνω τίποτα απ' όλα αυτά, επειδή δεν γνωρίζω το έργο του Foucault. Ζητώ, αρχικά, από τον συνομιλητή μου να μου ορίσει την έννοια της βιοπολιτικής. Ο συνομιλητής δυσκολεύεται, εγώ τον πιέζω, και τελικά μου απαντά «κοίτα, ο ίδιος ο Foucault ποτέ δεν ορίζει την έννοια αυτή ξεκάθαρα». Εάν εγώ μετά πω στον συνομιλητή «εντάξει, τότε ο Foucault είναι ασαφής και, εάν δεν μπορώ να καταλάβω τί ακριβώς λέει πώς στο καλό θα ελέγξω τα επιχειρήματά του;», τότε θα έχω πέσει σε παγίδα. Επειδή μετά ο συνομιλητής μπορεί να μου αντιτείνει «έλεος, δεν μπορούμε έτσι απλά να αξιολογούμε τον Foucault που επηρέασε τόσα κινήματα κατά τον 20^ο αιώνα» (επιχείρημα 1) ή «τόσοι σοβαροί ακαδημαϊκοί ασχολούνται με τον Foucault, πώς τους μειώνεις τόσο αφοριστικά;» (επιχείρημα 2).

Μόνο που, ο Foucault ο ίδιος δεν έχει αρνηθεί, σ' αυτήν την συνθήκη, να μου ορίσει την έννοια της βιοπολιτικής. Κυριολεκτικά μιλώντας, ο Foucault είναι νεκρός και δεν υπάρχει κανένας τρόπος να ελέγξω, μέσω της εφαρμογής ενός πειραματικού κριτηρίου, εάν και κατά πόσο θα ήταν ικανός ή διατεθειμένος να

ορίσει αυτήν την έννοια. Έχω πέσει, λοιπόν, σε παγίδα: αντί να κρίνω τον συνομιλητή, κρίνω τον ίδιο τον Foucault και τα επιχειρήματα (1) και (2) μπορούν, σχεδόν αυτόματα, να στραφούν εναντίον μου. Σ' αυτήν την περίπτωση, λοιπόν, το γένος της αφήγησης αποδεικνύεται πιο επίβουλο – καθότι η προσωποποίηση συγκαλύπτει το γεγονός ότι δεν συζητώ με τον Foucault, αλλά με έναν άνθρωπο που οικειοποιείται τη μορφή του Foucault, έχοντας συγκεκριμένες ερμηνευτικές ή και πολιτικές αξιώσεις.

Το θέμα είναι πώς και γιατί οικειοποιείται αυτή τη μορφή. Το κοινό που έχουν τα δύο παραπάνω σενάρια, είναι ότι οι personae των Foucault και του Αγίου Πέτρου χρησιμοποιούνται, εκούσια ή ακούσια, με τρόπο που αποθαρρύνει την παραγωγή πιθανών ερμηνειών της πραγματικότητας και, συνεπώς, την εύρεση κριτηρίων που θα καθιστούσαν μία ερμηνεία ως πιο πιθανή από μία άλλη. Εάν ρωτήσω κάποιον «πώς ορίζεις την έννοια X;» τον ρωτάω επειδή θέλω να καταλάβω μέχρι που μπορεί να μου φανεί χρήσιμος ο ορισμός του. Για να καταλάβω μέχρι πού ο ορισμός του μπορεί να μου φανεί χρήσιμος, θα πρέπει να φανταστώ πολλά και αλληλοαναιρούμενα σενάρια υπό τα οποία ο ορισμός θα μπορούσε να φανεί χρήσιμος και άλλα τόσα υπό τα οποία ο ορισμός θα μπορούσε ν' αποδειχθεί προβληματικός. Αλλά πώς θα το κάνω αυτό, εάν ο άλλος δεν μπαίνει στη διαδικασία να ορίσει την έννοια που χρησιμοποιεί; Ο συνομιλητής που φορά τη μάσκα του Foucault, αποδίδοντας στον ίδιο τον Foucault την αξίωση να μην ορίζει τις έννοιες που υπάρχουν στο έργο του, ανασκευάζει οποιαδήποτε προοπτική κριτικού ελέγχου των επιχειρημάτων του. Κι εγώ, με τη σειρά μου, κάνω σαμποτάζ στον ίδιο μου τον εαυτό όταν κατηγορώ τον Foucault για το ότι δεν ορίζει την X έννοια.

Το θέμα είναι, λοιπόν, ότι παρατηρώντας τις συζητήσεις που διεξάγουν μεταξύ τους πολλοί σύγχρονοι φιλόσοφοι, πολιτικοί επιστήμονες, ψυχολόγοι, θεολόγοι κ.ο.κ., δεν αργεί να διακρίνει κανείς συγκεκριμένα μοτίβα προσωποποίησης. Φαντάζομαι ότι ο αναγνώστης δεν θα αρνηθεί ότι τα επιχειρήματα (1) και (2) θα μπορούσαν να στραφούν εναντίον μας, σε οποιοδήποτε από τα παραπάνω σενάρια, παρότι στην μία περίπτωση έχουμε να κάνουμε με τον Foucault και στην άλλη με τον Άγιο Πέτρο. Αναρωτιέμαι, λοιπόν, μήπως θα έπρεπε σε ό,τι αφορά την προσωποποίηση της αυθεντίας ή την προσωποποίηση μιας αφηρημένης έννοιας, να παρατηρούμε περισσότερο το μοτίβο της επιχειρηματολογίας (της δικής μας

επιχειρηματολογίας, όσο και των συνομιλητών μας) παρά το περιεχόμενο της όποιας συζήτησης. Να παρατηρούμε, δηλαδή, το εάν και κατά πόσο ένας οποιοσδήποτε άνθρωπος, ανεξάρτητα με το ποια είναι η μέθοδος που ισχυρίζεται ότι χρησιμοποιεί (ανεξάρτητα, δηλ. με το εάν ισχυρίζεται ότι είναι μαρξιστής, βεμπεριανός, ψυχαναλυτής, αναλυτικός φιλόσοφος, μεταδομιστής, στατιστικός αναλυτής, κ.ο.κ.) επικαλείται συγκεκριμένα πρόσωπα, καταλήγοντας στο:

1. να συγκαλύπτει, συστηματικά, το γεγονός ότι αναπόφευκτα αποδίδει σε συγκεκριμένα πρόσωπα τις δικές του προθέσεις·
2. να χρεώνει, συστηματικά, τις ευθύνες μίας δικής του πολιτικής τοποθέτησης σε συγκεκριμένα πρόσωπα·
3. να χρεώνει, συστηματικά, στους συνδαιτημόνες του ευθύνες επειδή αμφισβητούν συγκεκριμένα πρόσωπα που χαρακτηρίζονται για το ήθος ή την ευφύια τους·
4. να χρεώνει, συστηματικά, στους συνδαιτημόνες του ευθύνες ανάλογες με αυτές που υποτίθεται ότι έχουν πρόσωπα που χαρακτηρίζονται για την ανηθικότητα ή την αφέλεια τους (λ.χ., να σου χρεώνει ότι κάτι που λες είναι ανάλογο με αυτά που έλεγε ο Πόντιος Πιλάτος, ή ο Αδόλφος Χίτλερ, ή πολλοί αφελείς άνθρωποι, κ.ο.κ.).

Νομίζω ότι με όλα αυτά τα βήματα ο ιδανικός ρήτορας δεν έχει κανένα πρόβλημα, στον βαθμό που δεν αποθαρρύνουν, ακριβώς, τον πιθανολογικό έλεγχο μιας υπόθεσης. Είναι ένα πράγμα να χρησιμοποιώ την persona του Αγίου Κωνσταντίνου προκειμένου να κάνω έναν εθνικιστή να δει τα πράγματα από μια άλλη σκοπιά και είναι ένα εντελώς διαφορετικό πράγμα να τη χρησιμοποιώ για να εξευτελίσω, να τρομοκρατήσω ή ν' αποθαρρύνω τον κριτικό έλεγχο των επιχειρημάτων μου. Έτσι, όπως είδαμε, χρησιμοποιούσαν οι ποντίφικες της Καθολικής Εκκλησίας την persona του Κωνσταντίνου κατά την εποχή που έζησε και διακρίθηκε ο Lorenzo Valla.

Το θέμα είναι ότι οι ρήτορες που πρόκειται να μας απασχολήσουν χρησιμοποιούν τακτικά τα βήματα 1-4. Είναι, κατά την εκτίμηση μου, ιδιαίτερα επίφοβοι ψεύτες και υποκριτές. Αλλά, σε αντίθεση με την διαδεδομένη άποψη ότι η ρητορική είναι μια τέχνη που πάει σετ με την επίκληση της αυθεντίας, θα έλεγα ότι η αρχαία ρητορική, αυτή που μελέτησε ο Lorenzo Valla, ο Έρασμος, ο Thomas More, ο

Machiavelli ακόμα και ο Γαλιλαίος, ήταν μία τέχνη που σε δίδασκε πως δεν θα πρέπει να εμπιστεύεσαι, τυφλά, την επίκληση της αυθεντίας.

Όμως, πώς μπορείς να μην εμπιστεύεσαι μία αυθεντία, όταν πιστεύεις ότι οι λέξεις που χρησιμοποιούμε στην καθημερινότητα μας έχουν απεικονιστική αξία; Στην πραγματικότητα, ίσως αυτή είναι η ρίζα του προβλήματος, ο πραγματικός λόγος που εμπιστευόμαστε με άνεση τις αυθεντίες ή όσους έχουν ειδικευτεί στο έργο μιας αυθεντίας. Πιστεύεις, με άλλα λόγια, ότι αρκεί να ανοίξεις ένα βιβλίο και να το διαβάσεις, προκειμένου να καταλάβεις το νόημα του, ως εάν τα σύμβολα που το βιβλίο εμπεριέχει επιτρέπουν μια διαφανή οδό πρόσβασης στις σκέψεις του συγγραφέα;²¹⁹ Τότε γιατί να μην πιστέψεις και όποιον σε διαβεβαιώνει ότι έχει διαβάσει το εν λόγω βιβλίο και ότι το βιβλίο διδάσκει το Χ έναντι του Υ;

Θα έλεγα (κινδυνεύοντας να πέσω έξω, σε ό,τι αφορά την ιστορική αναφορά) ότι ο πρώτος στοχαστής που ασχολήθηκε συστηματικά, κατά τον 20^ο αιώνα, με το εάν και κατά πόσο το βιβλίο επιτρέπει την πρόσβαση στις ιδιωτικές σκέψεις του συγγραφέα του ήταν ο σημειολόγος Roland Barthes. Σε ένα περίφημο δοκίμιό του,²²⁰ ο Barthes εξηγεί ότι πρέπει να εγκαταλείψουμε την πεποίθηση ότι το κείμενο, το οποίο αποτελεί μια συγκεκριμένη συνάρθρωση διάφορων υλικών σημαινόντων, μας επιτρέπει τη διαφανή πρόσβαση στις σκέψεις, στο θέλω-να-πω του συγγραφέα του. Αντιθέτως, ο Barthes βλέπει τον συγγραφέα ως έναν ρόλο που θα πρέπει, πλέον, να τοποθετηθεί στην άκρη της θεατρικής σκηνής.²²¹ Αλλά, εάν ο συγγραφέας είναι ένας ρόλος, τότε ποιος παίζει τον ρόλο του συγγραφέα; Σύμφωνα με τον Barthes, τον ρόλο του συγγραφέα τον παίζει πάντα ο αναγνώστης – ο αναγνώστης που προσεγγίζει κριτικά τα κείμενα που διαβάζει θα πρέπει, σύμφωνα με τον Barthes, ν' αρχίσει να αποδίδει αξία και στο τί επιτελεί ο ίδιος όταν μας διαβεβαιώνει ότι το κείμενο διαβάζεται με τον έναν ή τον άλλο τρόπο.²²² Ο Barthes δεν διεκδικεί την πρωτοτυπία αυτής της διδασκαλίας – παραπέμπει στους κύκλους συζητήσεων που διεξάγονται, κατά τη δεκαετία του 1960, στην Οξφόρδη²²³ και

²¹⁹ Κυριολεκτικά, αυτό που θέλω να πω είναι: οι λέξεις, είτε αποτελούν ακουστικά ερεθίσματα είτε αποτελούν οπτικά κατ' αναλογία με το εάν εκφέρονται προφορικά ή γραπτώς. Τα ερεθίσματα αυτά είναι υλικά. Δυστυχώς, συνηθίζουμε να πιστεύουμε ότι αρκεί να έρθουμε σ' επαφή μ' αυτά τα υλικά ερεθίσματα έτσι ώστε να καταλάβουμε τί σκέφτονται οι συνομιλητές μας. Αυτή μας η πίστη συνιστά μεταφυσικό παραλογισμό.

²²⁰ Roland Barthes: *The Death of the Author*, εις Image-Music-Text, μτφρ. Stephen Heath, Fontana Press, Λονδίνο, 1977, σσ. 142-148.

²²¹ Αυτ., σ. 145.

²²² Αυτ.

²²³ Αυτ.

μας διαβεβαιώνει ότι ο ίδιος εξειδικεύει τη διδασκαλία αυτή σε ό,τι αφορά το λογοτεχνικό είδος του βιβλίου.

Τώρα, οι κύκλοι συζητήσεων που διεξάγονταν στην Οξφόρδη, κατά την εποχή που ο Barthes έγραφε τον *Θάνατο του Συγγραφέα*, ήταν ιδιαίτερα επηρεασμένοι από δύο πρόσωπα: από τον John Austin και από τον Ludwig Wittgenstein. Μία διαδεδομένη ερμηνεία του έργου αυτών των προσώπων είναι, πράγματι, ότι δίδαξαν για πρώτη φορά ότι η γλώσσα συνιστά ένα σύνολο συμβόλων που δεν έχουν νόημα, αυτά καθ' εαυτά, αλλά το νόημα τους εξαρτάται από τις περιστάσεις εκφοράς τους και από το πως χρησιμοποιούμε αυτά τα σύμβολα – εξαρτάται, με άλλα λόγια, από αυτό που θεωρούμε ότι επιθυμούσε ο πομπός να επιτελέσει με μία δήλωση. Συνεπώς, ο Barthes δεν έχει άδικο όταν γράφει ότι πρέπει να δοθεί έμφαση και σε αυτό που ο αναγνώστης θέλει να κάνει, όταν διαβάσει το κείμενο ενός νεκρού συγγραφέα και του αποδίδει διάφορες προθέσεις.

Αναρωτιέμαι, ωστόσο, μήπως η περιοδολόγηση του Barthes είναι ανακριβής. Επειδή, όπως θα προσπαθήσω να δείξω (ίσως κάνοντας προβολές, αλλά θα προσπαθήσω να το δείξω όπως και να έχει) στην επόμενη ενότητα, μία πιθανή ερμηνεία του παρελθόντος μας είναι ότι και οι Ρωμαίοι ρήτορες είχαν προσέξει ότι το νόημα του λόγου εξαρτάται από τη χρήση του – και, μάλιστα, μου φαίνεται ότι είχαν διακρίνει και τους πολιτικούς κινδύνους, οι οποίοι λανθάνουν σε κάθε προσέγγιση του λόγου η οποία βλέπει τον λόγο ως νοηματικά αυτοτελή.

Στην επόμενη ενότητα, λοιπόν, θα δούμε πως οι ρήτορες μας συμβουλεύουν να μπαίνουμε σ' ένα εικονικό δικαστήριο και να υποδυόμαστε διάφορους ρόλους, ακριβώς επειδή οι λέξεις δεν έχουν νόημα αυτές καθ' εαυτές, έτσι ώστε να διακρίνουμε όλους εκείνους τους τρόπους με τους οποίους μπορούμε να εξαπατηθούμε και να εξαπατήσουμε, εφόσον αποδεχτούμε (ή εφόσον κάνουμε τον ακροατή μας να αποδεχτεί) ότι ο λόγος μας είναι νοηματικά αυτοτελής).

Όμως εάν αυτή ήταν η προσέγγιση των ρητόρων, τότε γιατί την ξεχάσαμε; Νομίζω ότι, ένας από τους λόγους που την ξεχάσαμε ήταν, ακριβώς, το γεγονός ότι οι ρήτορες που μας απασχολούν λάμβαναν πολύ σοβαρά υπόψιν τους ότι ο αναγνώστης δύναται να ανακατασκευάσει το νόημα του εκάστοτε γραπτού ή προφορικού λόγου.

Ναι, αλλά, όταν γνωρίζεις ότι αυτό ενδέχεται πάντα να συμβεί, τότε γνωρίζεις ότι ενδέχεται να συμβεί και σε εσένα. Συνακόλουθα, εφόσον είσαι ο Lorenzo Valla, ακόμα και εάν έχεις διδαχθεί ότι πρέπει να υποδυθείς τον ρόλο του συγγραφέα μιας δήλωσης που σε απασχολεί προκειμένου να κατασκευάσεις εναλλακτικά νοήματα της (βλ. παραπάνω) δεν θα ομολογήσεις, τη στιγμή που υποδύεσαι τον ρόλο του Αγίου Κωνσταντίνου ότι ακολουθείς τους κανόνες μίας συγκεκριμένης τέχνης. Δεν θα πεις, δηλαδή, στους πιστούς χριστιανούς «ακούστε, παιδιά, παίζουμε ρόλους προκειμένου να δούμε πώς ερμηνεύεται μια δήλωση, αυτό το λέει και ο Κοϊντιλιανός». Αν διαβεβαιώσεις τους πιστούς χριστιανούς ότι παίζεις τέτοια παιχνίδια με τον Άγιο τους, μάλλον θα σπεύσουν να κάνουν αυτό που γνωρίζεις πολύ καλά (ως ρήτορας που είσαι) ότι μπορεί να συμβεί στον οποιονδήποτε: θα σταματήσουν μονομιάς να σου δίνουν προσοχή επειδή βαριούνται ν' ακούν για την τέχνη σου ή, ακόμα χειρότερα, θα σε προσέξουν υπερβολικά πολύ και θα σε στείλουν να πεθάνεις σε καμία πυρά. Συνεπώς, ο Valla δεν παραπέμπει ούτε μία φορά στον Κοϊντιλιανό, όταν επιχειρεί ν' ανασκευάσει την Κωνσταντίνηια Δωρεά, όπως και ο Machiavelli δεν παραπέμπει ούτε μία φορά στο *Ad Herennium* όταν γράφει τον *Ηγεμόνα* του. Αυτό δεν σημαίνει, ωστόσο, σε καμία περίπτωση ότι ο Valla προδίδει τον Κοϊντιλιανό. Ίσα ίσα, σημαίνει ότι ακολουθεί τα όσα ο Κοϊντιλιανός τον δίδαξε. Γιατί ο Κοϊντιλιανός δίδαξε τον Valla ότι, όταν θέλουμε να προωθήσουμε ως πειστικό το αφήγημα (*narratio*) μας «τίποτα δεν πρέπει να φαίνεται επινοημένο, τίποτα δεν πρέπει να προδίδει την ανησυχία μας, τα πάντα πρέπει να φαίνονται ότι πηγάζουν από την ίδια την υπόθεση και όχι από την τέχνη του ρήτορα».²²⁴

Με άλλα λόγια, ο Κοϊντιλιανός δίδαξε στον Valla να κάνει εκούσια αυτό που εμείς, στην καθημερινή ή στη φιλοσοφική συζήτηση κάνουμε πολλές φορές εκούσια: να χρησιμοποιεί τον λόγο έτσι ώστε να δημιουργεί μικρά δράματα, έτσι ώστε να κάνει τους αναγνώστες του να πιστεύουν ότι δεν τους μιλά ο ίδιος, αλλά ότι τους μιλά η ίδια η πραγματικότητα. Γι' αυτό και επέλεξα, άλλωστε, να βαφτίσω το παρόν κεφάλαιο *Το Δράμα του Λορέντζο Βάλλα*. Ωστόσο, υπήρξε κι άλλος ένας λόγος που επέλεξα αυτόν τον τίτλο: ήθελα να δείξω ότι ο Valla έπαιζε τόσο καλά με την τέχνη του, ότι παρέλειπε τόσο βολικά να παραπέμπει στις

²²⁴ Quintilian, *Institutio Oratoria*, IV.II.126., σσ. 118-119: "nihil videatur fictum, nihil collicitum; omnia potius a causa quam ab oratore profecta credantur".

πανέξυπνες οδηγίες του Κοϊντιλιανού όταν διέψευδε την αυθεντικότητα της Κωνσταντίνειας Δωρεάς, ώστε τελικά η ίδια του η επιτυχία μας έκανε να τον ξεχάσουμε. Τόσο αυτόν, *όσο και τη ρητορική του τέχνη*. Ίσως τελικά να είναι αυτό το μεγαλύτερο δράμα απ' όλα.

Ενότητα IV

*Δώστε μου έξι φράσεις που έχει γράψει ο πιο έντιμος άνθρωπος και θα
βρω κάτι σ' αυτές, το οποίο θα τον οδηγήσει στην κρεμάλα.*

Καρδινάλιος Ρισελιέ

Κεφάλαιο Πρώτο: Τα Λόγια μας δεν είναι Νοηματικά Αυτοτελή

«Αυτό που έχω να πω εδώ δεν είναι ούτε δύσκολο ούτε μολυσματικό – η μοναδική αξία που θα ήθελα να του αποδώσω είναι ότι είναι αληθές, εν μέρει τουλάχιστον. Το φαινόμενο που πρόκειται να συζητηθεί είναι ιδιαίτερα διαδεδομένο και προφανές και δεν μπορεί να μην έχει γίνει αντιληπτό, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, και από άλλους. Κι όμως δεν έχω δει να του αποδίδουν κάποια ειδική προσοχή. Υπήρξε, για πολύ καιρό, κεντρική υπόθεση εργασίας των φιλοσόφων ότι δουλειά μιας δήλωσης είναι να περιγράψει το “πώς έχουν τα πράγματα” ή το “πώς έχει ένα γεγονός” και ότι αυτό πρέπει να το κάνει αληθώς ή ψευδώς».²²⁵ Με έναν τόσο απλό τρόπο, ο Austin ξεκινά μία σειρά διαλέξεων στο Harvard, το 1955, μέσω της οποίας κατασκευάζεται ένα αντιθετικό ζεύγος (επιτελεστικές δηλώσεις/διαπιστωτικές δηλώσεις)²²⁶ που πρόκειται να απασχολήσει ιδιαίτερα, εφεξής, τους αναλυτικούς φιλοσόφους. Απέναντι, δηλαδή, στην τάση μας να πιστεύουμε ότι πρέπει απλώς να εξετάζουμε το εάν και κατά πόσο οι φράσεις που χρησιμοποιεί κάποιος, στην καθημερινότητά του ή και σε έναν φιλοσοφικό διάλογο, είναι αληθείς ή ψευδής, ο Austin αντιτάσσει έναν άλλο τρόπο προσέγγισης του λόγου. Επισημαίνοντας ότι, πολλές φορές, οι συνομιλητές μας χρησιμοποιούν τις λέξεις ως εργαλεία: τις χρησιμοποιούν προκειμένου να επιτελέσουν κάτι, προκειμένου να αλλάξουν την ίδια τη μορφή του κόσμου.

Όταν κάποιος σου λέει, για παράδειγμα, *θέλω να πάμε βόλτα* (:=X), μπορεί να επιθυμεί, απλώς, να δηλώσει την πρόθεση του να πάτε βόλτα (πρόθεση B). Συνεπώς, στην περίπτωση αυτή η φράση έχει όντως διαπιστωτική αξία, μια και περιγράφει τις

²²⁵ J. L. Austin: *How to Do Things With Words*, Oxford at the Clarendon Press, Οξφόρδη, 1962, σ. 1.

²²⁶ Αυτ. σ. 6.

προθέσεις του ομιλητή και σε κάνει να διαπιστώσεις τί είναι αυτό που ο ομιλητής σκέφτεται (και, ίσως μετά να επαληθεύσεις ή να διαψεύσεις το εάν και κατά πόσο ο συνομιλητής είναι, πράγματι, ειλικρινής). Όμως μπορεί με τη φράση X, ο συνομιλητής να θέλει να σε ξεμοναχιάσει για να σε ληστέψει (πρόθεση Y). Στην περίπτωση αυτή, η δήλωση X κάνει κάτι διαφορετικό από το να παραγάγει μια απλή διαπίστωση. Σε κάνει να πιστέψεις ότι ο ομιλητής δηλώνει την πρόθεση του να πάτε μία βόλτα και ίσως σε καθιστά διατεθειμένο να πας βόλτα μαζί του και να θέσεις τον εαυτό σου σε κίνδυνο. Εάν αποδώσεις την πρόθεση Y στον άνθρωπο που την εκστόμισε, θα καταλάβεις ότι ίσως πρέπει να αποφύγεις τη βόλτα μαζί του (ερμηνεία Z). Ίσως πάλι ο συνομιλητής να θέλει να κάνει κάτι άλλο με τη φράση X, δηλαδή να σε κάνει να φοβηθείς ότι θέλει να σε ξεμοναχιάσει για να σε ληστέψει, προκειμένου να μείνεις μακριά του. Στην περίπτωση αυτή, ο συνομιλητής θέλει με τη φράση X να καταλάβεις ότι Y (:=η πραγματική μου πρόθεση είναι να σε ξεμοναχιάσω), προκειμένου να επιτύχει το –B, δηλ. το να μην πάτε βόλτα.

Παρατηρούμε ότι, κατ' αναλογία με τις προθέσεις που θα αποδώσουμε στον ομιλητή, το νόημα της δήλωσης αλλάζει. Πρόκειται για φαινόμενο που όλοι έχουμε, λίγο πολύ, παρατηρήσει – αλλά ο Austin αξιώνει να βάλει αυτό το φαινόμενο στο επίκεντρο των αναλύσεων του και εκεί έγκειται, όπως δηλώνει ο ίδιος, η πρωτοτυπία του έργου του. Σύμφωνα με τον Austin, οι λέξεις είναι εργαλεία και πρέπει να εξετάζουμε τι επιτελούν αυτά τα εργαλεία, σε κάθε επιμέρους περίπτωση.²²⁷

Τώρα, οι απόψεις εδώ μπορεί να δίστανται, γιατί υπάρχουν και ακαδημαϊκοί δάσκαλοι που αποδίδουν στον Ludwig Wittgenstein την πρωτοτυπία της παρατήρησης ότι η γλώσσα δεν έχει μονάχα διαπιστωτική αξία (και, συνεπώς, ότι η γλώσσα είναι εγγενώς αμφίσημη). Πράγματι, συνηθίζουμε να πιστεύουμε ότι και οι *Φιλοσοφικές Έρευνες* του Wittgenstein ανατρέπουν την ιδέα ότι οι λέξεις έχουν απλώς διαπιστωτική

²²⁷ Αυτ., σσ. 5-8. Ο Austin προσπαθεί, θα έλεγα, να επισημάνει ότι οι λέξεις είναι εργαλεία και ότι το νόημα τους εξαρτάται από τη χρήση τους και από την κατάσταση εκφοράς τους. Αυτό δεν συνεπάγεται ότι υπάρχει, απαραίτητα, στον Austin το παιχνίδι της εναλλαγής των προοπτικών που εδώ του χρεώνω. Μολονότι, δηλαδή, ο Austin όντως επισημαίνει ότι μέσω των λέξεων επιτελούμε πράγματα, στην καθημερινότητα μας, τα παραδείγματα που εδώ παραθέτω μπορεί να δημιουργήσουν την αίσθηση ότι ο ίδιος ο Austin ξεκαθαρίζει πως θα πρέπει να μπορούμε στη θέση κάποιου προκειμένου να καταλάβουμε πως χρησιμοποιεί τις λέξεις και, συνακόλουθα, να καταλάβουμε το νόημα των όρων που χρησιμοποιεί. Αλλά αυτή είναι μόνο μία πιθανή προσέγγιση του Austin (μία προσέγγιση που θα ονομάζαμε ερμηνευτική). Δεν αξιώνω για κανέναν λόγο να δημιουργήσω την αίσθηση ότι αυτή είναι η μόνη δυνατή προσέγγιση του έργου *How to Do Things With Words*.

αξία, ότι και ο Wittgenstein βλέπει τις λέξεις ως εργαλεία. Πράγματι, στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* του Wittgenstein διαβάζει κανείς φράσεις του τύπου:

Σκεφτείτε τα εργαλεία σε μία εργαλειοθήκη: εδώ είναι ένα σφυρί, εκεί οι τανάλιες, το πριόνι, το κατσαβίδι, το δοχείο της κόλλας, η κόλλα, τα καρφιά και οι βίδες. – Οι χρήσεις των λέξεων διαφέρουν τόσο όσο και οι χρήσεις αυτών των εργαλείων[...] ²²⁸

Υπ’ αυτήν την έννοια, η Hannah Pitkin επισημαίνει ότι θα μπορούσαμε να πούμε ότι για τον ύστερο Wittgenstein, όπως και για τον J. Austin, ισχύει ότι «οι λέξεις είναι, επίσης, πράξεις». ²²⁹ Όμως γιατί να ενδιαφέρεται επ’ αυτού ένας πολιτικός επιστήμονας; Μήπως γι’ αυτές τις μεταγλωσσικές θεωρίες θα έπρεπε να ενδιαφέρονται αποκλειστικά οι γλωσσολόγοι; Σύμφωνα με την Pitkin, η απάντηση σ’ ένα τέτοιο ερώτημα θα πρέπει να είναι αρνητική. Εστιάζοντας στην πολιτική αξία που θα μπορούσαν να έχει η επιτελεστική αξία της γλώσσας, η Pitkin παρατηρεί ότι οι κοινωνικοί και πολιτικοί επιστήμονες υποθέτουν, συχνά, ότι μπορούν να δημιουργήσουν γενικεύσιμες ηθικές αρχές που θα λειτουργήσουν ως κριτήρια πολιτικής δράσης. Από την άλλη, επισημαίνει ότι το έργο των Wittgenstein και Austin «θα πρέπει να συνιστά μία προειδοποίηση ενάντια σε τέτοιες υποθέσεις. Αυτό που λειτουργεί ομαλά σε επιμέρους περιπτώσεις μπορεί να μην διατίθεται προς μία συνεπή γενίκευση σε αφηρημένο επίπεδο – και πρέπει να είμαστε σε εγρήγορση ενάντια στην υπόθεση ότι πρέπει να κρύβονται ορισμένες εγγενείς αρχές εκεί». ²³⁰

Με άλλα λόγια, οι αξίες ή οι καθολικές αρχές που επικαλείσαι ως κριτήρια της πολιτικής ή κοινωνικής δράσης δεν έχουν κάποιο εγγενές νόημα – σε αντίθεση με ό,τι πιστεύεις, δεν σημαίνουν κάτι αυτές καθ’ εαυτές και, το να πιστέψεις κάτι τέτοιο, μπορεί να σου δημιουργήσει μπελάδες. Έστω, για παράδειγμα, ότι πορεύομαι βάσει της αρχής ότι «εάν κάποιος μου πει ότι με σιχαίνεται, θα πρέπει να σταματήσω να του μιλάω». Πρόκειται για μια αρχή που μπορεί να με γλυτώσει από πολλές κακοτοπιές, επειδή εάν κάθε φορά που μου λέει κάποιος ότι με σιχαίνεται εγώ υποθέτω ότι είναι φίλος μου, μάλλον θα βρεθώ άσχημα μπλεγμένος – συνεπώς η αρχή αυτή έχει σίγουρα κάποια πρακτική αξία. Αλλά η Pitkin, έχοντας εξετάσει το έργο των Wittgenstein και Austin, μας επισημαίνει ότι ίσως δεν θα πρέπει να εφαρμόσουμε καθολικά μια τέτοια

²²⁸ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations...*, ό.π., σ. 6.

²²⁹ Hannah Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, University of California Press, Μπέρκλεϋ – Λος Άντζελες – Λονδίνο, 1972, σ. 60.

²³⁰ Αυτ. σσ. 269-270

αρχή, γιατί η αρχή αρθρώνεται ως λόγος και το νόημα του λόγου εξαρτάται από την εκάστοτε χρήση του.

Επιπλέον, η Pitkin τονίζει ότι των Wittgenstein και Austin παρουσιάζει ορισμένες αναλογίες²³¹ και με μια άλλη διδασκαλία: με τη διδασκαλία του γλωσσολόγου Ferdinand de Saussure. Σύμφωνα με τα *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας* του Saussure, αποτελεί μεταφυσικό παραλογισμό το να υποθέτει κανείς ότι ένα σημαίνον (δηλαδή, ένας ήχος ο οποίος αποτελείται από τα φωνήματα με τα οποία εκφράζεται μια λέξη) συνδέεται κατά τρόπο φυσικό με το σημαινόμενό του (δηλ. με την έννοια που μας έρχεται στο μυαλό όταν ακούμε το σημαινόμενο).²³² Τα έξι φωνήματα που συνιστούν τη λέξη «σκύλος», για παράδειγμα, δεν συνδέονται απαραίτητα με την έννοια που μας έρχεται κατά νου, όταν ακούμε κάποιον να φωνάζει «σκύλος!». Αποτελεί σύμβαση της ελληνικής γλώσσας το γεγονός ότι έχουμε συνδέσει τον συγκεκριμένο συνδυασμό φωνημάτων με την ιδέα του σκύλου – πράγμα που επιβεβαιώνεται από τον απλό εμπειρικό έλεγχο: πράγματι, ένας Άγγλος, εφόσον ακούσει αυτόν τον συνδυασμό φωνημάτων, δεν θα σκεφτεί αυτομάτως έναν σκύλο, αλλά θα σκεφτεί έναν σκύλο εφόσον ακούσει τον συνδυασμό των φωνημάτων d-o-g. Εξ ου και η πρώτη αρχή του Ferdinand de Saussure: η σύνδεση σημαίνοντος και σημαινομένου αποτελεί προϊόν σύμβασης και συνήθειας. Αυτό συνεπάγεται, σύμφωνα με τη διατύπωση του ίδιου του Saussure, ότι «το σημαίνον είναι ανατιολόγητο, δηλ. αυθαίρετο σε σχέση με το σημαινόμενο, με το οποίο δεν έχει κανένα φυσικό δεσμό στην πραγματικότητα».²³³

Ο αναγνώστης μπορεί, εδώ, να δυσφορεί, επειδή ίσως του φαίνεται αυτονόητο το ότι η σύνδεση του σημαίνοντος και του σημαινομένου είναι αυθαίρετη και κοινωνική – εκτός και εάν είναι πολύ σκληρός οπαδός της Παλαιάς Διαθήκης, η οποία διδάσκει ότι μόνο ο Θεός καθορίζει το πως θα συνδέονται οι έννοιες με τις λέξεις. Ακόμα και τα μικρά παιδιά γνωρίζουν, άλλωστε, ότι αποτελεί ελληνική ιδιαιτερότητα να συνδυάζουμε τα φωνήματα «σκύλος» για να υποδείξουμε το συμπαθές τετράποδο με τη μεγάλη μύτη – τί το πρωτότυπο έχει μία τέτοια παρατήρηση για την πολιτική σκέψη;

Σε μια τέτοια ερώτηση θα απαντούσα ότι, συνήθως, οι πιο ριζοσπαστικές ιδέες βασίζονται σε ιδιαίτερα απλές αρχές – αλλά επειδή τις αρχές αυτές δεν δοκιμάζουμε

²³¹ Μιλώ για αναλογία, ακριβώς επειδή δεν ταυτίζω τη σημειολογική παράδοση με την προσέγγιση του Wittgenstein ή του Austin. Μου φαίνεται ότι, αν μοιράζονται ένα κοινό χαρακτηριστικό οι έρευνες του Saussure με αυτές του Wittgenstein και του Austin, αυτό είναι ότι ο λόγος που χρησιμοποιούμε στην καθημερινότητα της δεν είναι νοηματικά αυτοτελής. Εστιάζω, λοιπόν, στις ομοιότητες των δύο παραδόσεων εδώ και όχι στις διαφορές, οι οποίες είναι προφανώς αρκετές.

²³² Ferdinand de Saussure, *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας*, Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1979, σ. 101

²³³ Αυτ., σ. 102.

να τις εφαρμόσουμε καθολικά, μας διαφεύγει το πόσο ριζοσπαστικές προεκτάσεις θα μπορούσαν να έχουν. Η αρχή του Saussure μπορεί να μη φαίνεται, εδώ, ιδιαίτερα ριζοσπαστική ή πρωτότυπη, επειδή το παράδειγμα μου με τον σκύλο δεν την κάνει να φαίνεται πρωτότυπη. Αλλά, σκεφτείτε ένα άλλο παράδειγμα που το έχουμε ήδη επεξεργαστεί: μπαίνει στο γραφείο μία συνάδελφος σας, η Άννα, και σας λέει «Δεν έχω τίποτα να πω μαζί σου, σήμερα. Σε σιχαίνομαι».

Εάν εφαρμόσουμε την πρώτη αρχή του Saussure σε αυτήν την περίπτωση, το συμπέρασμα που προκύπτει είναι το εξής: αποτελεί μεταφυσικό παραλογισμό το να πιστέψουμε με βεβαιότητα ότι η συνάδελφος αυτή μας σιχαίνεται, επειδή απλώς είπε «Σε σιχαίνομαι». Εάν πιστέψουμε κάτι τέτοιο, θα έχουμε πέσει θύματα της λογικής που ο Saussure επιχειρεί να ανασκευάσει: θα έχουμε θεωρήσει δεδομένο ότι το σημαίνουν (ο ήχος που προκαλεί ο συνδυασμός των φωνημάτων της συγκεκριμένης φράσης) αποτελεί ένα είδος αιτιατού, το οποίο συνδέεται φυσικά με ένα και μοναδικό ποιητικό αίτιο (την πρόθεση της Άννας να εκφράσει ότι μας σιχαίνεται).

Αρκετοί σημαίνοντες θεωρητικοί του 20^{ού} αιώνα επηρεάστηκαν από τη διάκριση μεταξύ σημαίνοντος και σημαινομένου του Saussure, κι έπειτα άρχισαν να επισημαίνουν τα φαινόμενα του αναδρομικού ντετερμινισμού στα οποία οδηγούμαστε, όταν δεν έχουμε λάβει υπόψιν μας αυτή τη διάκριση. Από όλα τα παραδείγματα των θεωρητικών που μου έρχονται στο μυαλό, θα επικαλεστώ μόνο δύο στοχαστές, για την οικονομία του λόγου. Ο πρώτος ήταν ο Roland Barthes, θεωρητικός ο οποίος έγραφε, κατά τη δεκαετία του 1960, πολλά δοκίμια στα οποία προσπαθούσε να δείξει πως αποδίδουμε πάντα, αναδρομικά, ορισμένα σημαινόμενα (δηλ. ορισμένα νοήματα) στα σημαίνοντα τα οποία ακούμε ή διαβάζουμε, χωρίς να καταλαβαίνουμε καν ότι εμείς κατασκευάζουμε τις ερμηνείες αυτών των σημαινόντων.²³⁴ Για τον Barthes, με άλλα λόγια, κατασκευάζουμε το νόημα μιας νουβέλας την οποία διαβάσαμε ή μιας φράσης

²³⁴ Βλ. για παράδειγμα την ανάλυση του Barthes σε ό,τι αφορά τη νουβέλα του Μπαλζάκ, η οποία φέρει τον τίτλο *Sarrasine* (Ρόλαν Μπαρτ: *S/Z*, μτφρ. Μ. Κουλεντιανού, νήσος, Αθήνα 2007). Στην ανάλυση του αυτή, ο Barthes επιχειρεί να δείξει ότι, ο πρωταγωνιστής του έργου, ο Σαραζίν (ο οποίος έχει ερωτευτεί την πανέμορφη Ζαμπινέλα) αποδίδει αναδρομικά στα όσα ακούει και βλέπει ένα συγκεκριμένο νόημα και, καταλήγει να παραπλανά ο ίδιος τον εαυτό του. Για παράδειγμα, όσο η Ζαμπινέλα διαβεβαιώνει τον Σαραζίν ότι ποτέ δεν θα μπορέσουν να είναι μαζί, τόσο εκείνος πιστεύει ότι είναι μια ντροπαλή γυναίκα και την ερωτεύεται περισσότερο. Όσο τον διαβεβαιώνει, η Ζαμπινέλα, ότι ο ίδιος θα τη σιχαθεί αν μάθει ποια πραγματικά είναι, τόσο εκείνος αντιλαμβάνεται ότι είναι ντροπαλή κι ευαίσθητη. Τελικά, ο Σαραζίν μαθαίνει με φρίκη ότι η Ζαμπινέλα είναι άντρας τενόρος, μεταμφιεσμένος σε γυναίκα και επιχειρεί να τη σκοτώσει – κι έπειτα αυτοκτονεί. Ωστόσο, η Ζαμπινέλα πάντα του έλεγε ότι δεν είναι αυτή που ο ίδιος νομίζει ότι είναι. Ο Σαραζίν απέδιδε, απλώς, διαφορετικά σημαινόμενα στα σημαίνοντα που έβλεπε και άκουγε, με αποτέλεσμα να παραπλανεί τον εαυτό του.

την οποία ακούσαμε, αλλά δεν καταλαβαίνουμε καν ότι το κατασκευάζουμε: νομίζουμε ότι αυτονόητα η φράση που διαβάσαμε σημαίνει αυτό που καταλάβαμε – ως εάν λανθάνει κάποια φυσική και αιτιώδης σύνδεση μεταξύ των σημαινόντων και των σημαινομένων.

Αντίστοιχα, και ο πολιτικός φιλόσοφος Ernesto Laclau δεν παρέλειπε να τονίζει, τα χρέη του στον Saussure,²³⁵ όταν διαβεβαίωνε τους αναγνώστες του ότι δεν θα πρέπει να αντιλαμβάνονται πως τα λόγια που χρησιμοποιούν στην καθημερινότητά τους έχουν κάποιο αυτοτελές νόημα. Ο Laclau επεσήμαινε ότι το νόημα ενός σημαίνοντος (λ.χ., του σημαίνοντος «κομμουνισμός») καθορίζεται από το σημειολογικό συγκείμενο στο οποίο θα εντοπίσουμε το εν λόγω σημαίνον.²³⁶ Αν έτσι έχουν τα πράγματα, άλλη εικόνα έχει κάποιος για τον Marx, όταν έχει εμβαθύνει, για παράδειγμα, στη σχέση της Rosa Luxemburg και του Marx και, άλλη εικόνα έχει στο μυαλό του όταν διαβάζει αντι-κομμουνιστικά βιβλία και συναντά εκεί το εν λόγω σημαίνον. Έτσι, ένας ακροδεξιός πολίτης μπορεί να σ' ακούσει να λες «μ' αρέσει να διαβάζω Karl Marx» και να πιστέψει ότι είσαι μέλος κάποιας συνομοσίας ή κάποιας παράξενης σχέτας που στόχο έχει ν' ανατρέψει το έθνος-κράτος για να υλοποιήσει κάποιο αντεθνικό σχέδιο. Παραβλέποντας, το γεγονός ότι, κατά πάσα πιθανότητα, δεν εννοείτε καθόλου το ίδιο πράγμα, εσείς οι δύο, όταν μιλάτε για τον «κομμουνισμό» ή για τον «Marx».

Μου φαίνεται ότι, τα προβλήματα με τον Laclau αρχίζουν όταν επισημαίνει πως, εφόσον κατασκευάζουμε αναδρομικά το νόημα των δηλώσεων οι οποίες μας απασχολούν, δεν μπορούμε ποτέ να αναπαραστήσουμε πλήρως μία πράξη ή να ερμηνεύσουμε μία σκηνή του παρελθόντος με ακρίβεια. Ο Laclau γράφει ότι, εφόσον πούμε ότι αναπαριστούμε κάποιον ή κάτι με πληρότητα, ακυρώνεται η ίδια η έννοια του όρου «αναπαριστώ», εφόσον για να αναπαραστήσω κάποιον θα πρέπει να του δώσω παρουσία, ενώ απουσιάζει.²³⁷ Αντί να πιστεύουμε ότι υφίσταται κάποια διαυγής αναπαράσταση (pure representation) του παρελθόντος, ο Laclau μας προτείνει να εγκαταλείψουμε την πεποίθηση ότι μπορούμε να επιτύχουμε οποιαδήποτε

²³⁵ Για το πώς ο Laclau επικαλείται τον Saussure προκειμένου να δείξει ότι το νόημα αποδίδεται στις πράξεις ή/και στον λόγο των συμπολιτών μας αναδρομικά και, πάντα κατ' αναλογία με το πως τα σημαίνοντα συναρθρώνονται σ' ένα συγκεκριμένο συγκείμενο, βλ. Ernesto Laclau, «Subject of Politics, Politics of the Subject» στο *Emancipation(s)*, ό.π., σ. 52.

²³⁶ Για τον αναδρομικό αυτόν ντετερμινισμό, κυρίως σε ό,τι αφορά τον ίδιο το πώς η έννοια του κομμουνισμού ανακατασκευάζεται κατ' αναλογία με το συγκείμενο των βιβλίων εντός του οποίου θα την εντοπίσουμε ή κατ' αναλογία με τους λόγους που εκφέρουν οι άνθρωποι γι' αυτόν, βλ. Ernesto Laclau, *Hegemony and Socialistic Strategy*, Verso, London-New York 2001.

²³⁷ Laclau, *Emancipation(s)*, ό.π., σ. 87.

αναπαράσταση με απόλυτη ακρίβεια.²³⁸Βέβαια, έχω ήδη αναφερθεί, συνοπτικά, στο πώς αυτή η έννοια της αναπαράστασης είναι κάπως προβληματική – και, μάλιστα, την ένσταση που θα υποβάλλω τώρα στον Laclau, την έβαλα στα χείλη των υποθετικών αναγνωστών μου και την έστρεψα εναντίον μου, στην ενότητα II. Και η ένσταση έχει ως εξής: αν δεν μπορούμε ποτέ να αναπαραστήσουμε το παρελθόν με ακρίβεια, αν αυτό γράφει ο Laclau στο παρελθόν κι εγώ νιώθω ότι τον καταλαβαίνω και ότι συμφωνώ μαζί του στο παρόν, τότε αυτό συνεπάγεται ότι δεν τον καταλαβαίνω. Επειδή, αν συμφωνήσω εδώ με τον Laclau, θα έχω συμφωνήσει ως προς το ότι δεν μπορώ να αναπαραστήσω ποτέ με ακρίβεια την άποψη του. Ο Laclau, με άλλα λόγια, μου φαίνεται ότι οδηγείται στο παράδοξο του Κρητικού Επιμενίδη.

Από την άλλη, επειδή, νομίζω ότι ίσως και να κατανοώ *τί προβληματίζει τον Laclau*, δεν έχω καμία διάθεση να αμφισβητήσω την αξία των παρατηρήσεων του, μιας και μοιράζομαι αρκετούς από τους προβληματισμούς του. Θα έλεγα ότι Laclau τον προβληματίζει, μεταξύ άλλων, το φαινόμενο της αναδρομικής ποίησης του εκάστοτε σημειωμένου το οποίο έχει πολιτική σημασία και, τους κινδύνους που λανθάνουν σε αυτήν την αναδρομική ποίηση του νοήματος, προσπαθεί να μας τους επισημάνει. Πρόκειται, θα έλεγα, για το είδος του αναδρομικού ντετερμινισμού που επιχειρούν να αναδείξουν οι Austin και Ludwig Wittgenstein, όταν εστιάζουν στο πώς το νόημα του λόγου καθορίζεται από τη χρήση του και ότι δεν είναι ανεξάρτητο από τη χρήση αυτή. Επειδή έχουμε μάθει, από ειδικούς (λεξικογράφους, καθηγητές ή δασκάλους) ή/και από μη ειδικούς (γονείς ή άτομα του ευρύτερου κοινωνικού μας περίγυρου) ότι συγκεκριμένα σημαίνοντα συνδέονται με συγκεκριμένα σημαινόμενα, αναδρομικά αποδίδουμε τα σημαινόμενα αυτά στον λόγο που εκφέρουν οι γύρω μας. Έχουμε συνηθίσει, δηλαδή, ότι όποιος μας λέει *Σε σιχαίνομαι* ($:=\alpha$) εννοεί ότι μας σιχαίνεται (ερμηνεία Α). Αλλά η Άννα που είπε ότι *α*, μπορεί πριν από λίγο να τσακώθηκε με την προϊσταμένη μας και να νιώθει αρκετά οικεία μαζί μας ώστε να ξεσπάει τα νεύρα της πάνω μας (πρόθεση Υ). Αποδίδοντας την πρόθεση Υ στην Άννα, δεν προκύπτει ότι μας σιχαίνεται αλλά, αντιθέτως, προκύπτει ότι νιώθει άνετα μαζί μας (ερμηνεία Β). Προφανώς, η ερμηνεία Β αποκλείει την ερμηνεία Α. Και οι δύο ερμηνείες, ωστόσο, εξαρτώνται από τις προθέσεις που θα αποδώσουμε, αναδρομικά, στη φράση της Άννας.

²³⁸ Αυτ.

Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι σε περίπτωση που είχαμε φτιάξει μια ηθική αρχή με αξιώσεις καθολικότητας – μία αρχή του τύπου «Είναι ανήθικος αυτός που έτσι, απλά, μας λέει ότι μας σιχαίνεται», θα ήταν λάθος να την εφαρμόσουμε, στην περίπτωση της Άννας. Εφαρμόζοντας αυτήν την αρχή, θα αποδίδαμε όχι μόνο την ταυτότητα του εχθρού στην Άννα, αλλά θα της καταλογίζαμε και μία ποινή που, εν τέλει, δεν της αρμόζει.

Γι' αυτόν τον λόγο η Pitkin επιμένει ότι, απέναντι στην τάση των κοινωνικών και πολιτικών επιστημόνων να καταλογίζουν ευθύνες, βασιζόμενοι σε δεδομένες ηθικές αρχές, θα πρέπει να αντιτάσσουμε τη θεωρία των Austin και Wittgenstein. Αλλά, όπως ομολογεί και η ίδια, οι αρχές αυτές είναι, συνήθως, χρηστικές ως έναν βαθμό. Σε γενικές γραμμές, είναι όντως πιο πιθανό να μην τρέφει μεγάλη συμπάθεια για εμάς, εκείνος ο οποίος λέει ότι μας σιχαίνεται. Συνεπώς, πώς μπορούμε να καταλάβουμε πότε πρέπει να επικαλεστούμε την ηθική αρχή, ως γνώμονα καταλογισμού ευθυνών και πότε θα πρέπει να την απορρίψουμε;

Προς την κατεύθυνση αυτή, θα έλεγα ότι η Pitkin δεν δίνει απαντήσεις οι οποίες θα είχαν τη μορφή μιας συνεκτικής μεθόδου. Η Pitkin εκθέτει, βέβαια, το πρόβλημα και μας επισημάνει ότι, όταν ακούμε φράσεις του τύπου «σύμφωνα με την αξία X ή σύμφωνα με την αρχή Y, η συμπεριφορά Z είναι ηθική ή ανήθικη» θα πρέπει να σκεφτόμαστε πάντα ότι οι αξίες ή οι αρχές που χρησιμοποιούμε ως γνώμονες των πολιτικών μας αποφάσεων εκφράζονται με μία συμβολική μορφή η οποία δεν έχει αυτοτελές νόημα. Θα πρέπει, λοιπόν, να είμαστε επιφυλακτικοί, για τους λόγους οι οποίοι εκτέθηκαν παραπάνω. Ωστόσο, ένας από τους πιο διάσημους μαθητές του Ludwig Wittgenstein, ο Stephen Toulmin, επιχειρούσε να δώσει μία λύση στο πρόβλημα που η Pitkin εκθέτει ήδη από το 1958, με το βιβλίο *The Uses of Argument*.²³⁹

Το βιβλίο αυτό δείχνει να συµµερίζεται τις ανησυχίες της Pitkin, να προτείνει έναν τρόπο επίλυσης τους και, παράλληλα, να μην άγεται στο παράδοξο του Κρητικού Επιμενίδη. Έχοντας διδαχθεί το μάθημα ότι η γλώσσα είναι εγγενώς αµφίσηµη από τον ίδιο τον Wittgenstein, ο Stephen Toulmin απορρίπτει επίσης την τάση µας να πιστεύουµε ότι οι κανόνες που χρησιµοποιούµε για να αξιολογήσουµε µια ενέργεια έχουν αυτοί καθ' εαυτοί νόµηµα. Παρατηρεί, δε, ότι αυτή η θεωρητική αυτή τάση είναι αξεδιάλυτα συνδεδεµένη µε τον τρόπο που οι φιλόσοφοι συνηθίζουν, από τον

²³⁹ Stephen Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, Ανανεωμένη Έκδοση, Κέμπριτζ, 2003.

Αριστοτέλη κι ύστερα, να επιχειρηματολογούν βάσει λογικών συλλογισμών. Σύμφωνα με τον Toulmin «από την εποχή του Αριστοτέλη είναι σύνηθες όταν αναλύουμε μικρο-δομικά τα επιχειρήματα να τα στήνουμε με έναν πολύ απλό τρόπο: παρουσιάζοντας τα, κάθε φορά, μέσα από τρεις προτάσεις “ελάσσων προκείμενη, μείζων προκείμενη και, κατά συνέπεια συμπέρασμα”. Το ερώτημα που τώρα αναφέρεται είναι μήπως αυτή η καθιερωμένη μορφή παρουσίας των επιχειρημάτων είναι αρκετά λεπτομερής ή αρκετά άδολη. Φυσικά, η απλότητα αποτελεί προτέρημα, αλλά μήπως σε αυτήν την περίπτωση το προτέρημα πωλείται σε πολύ υψηλό κόστος;»²⁴⁰

Ο δόλος έγκειται, σύμφωνα με τα όσα έχουμε δει ως τώρα, στο ότι αγνοούμε πως η μείζων προκείμενη ενός συλλογισμού δεν έχει νόημα αυτή καθ' εαυτή: κάθε φορά που λαμβάνει χώρα ένα ενικό συμβάν, στην πραγματική ζωή (λ.χ., ο Τάκης χτύπησε τ' ανίψια του) *δεν θα πρέπει να εφαρμόζουμε*, αυτόματα, ένα και μοναδικό κριτήριο βάσει του οποίου θ' αξιολογήσουμε αυτό το συμβάν (λ.χ., όποιος ασκεί ενδοοικογενειακή βία ενάντια σε ανηλίκους θα πρέπει να μπαίνει στη φυλακή – άρα, ο θεός Τάκης θα μπει στη φυλακή). Όμως το αρχαίο μοντέλο του λογικού συλλογισμού είναι λειτουργικό ως έναν βαθμό – τουλάχιστον μας δίνει κάποια κριτήρια για ν' αξιολογήσουμε κάποιον. Εάν το ανασκευάσουμε, τί θα βάλουμε στη θέση του; Σύμφωνα με τον Toulmin «αφήνοντας στην άκρη τη δύναμη των παλιών μοντέλων και αναλογιών, μπορούμε να εισαγάγουμε μία καινούρια αναλογία. Η λογική ασχολείται με την ορθότητα των αξιώσεων που κάνουμε – με το πόσο σταθερό είναι το έδαφος που παρέχουμε προκειμένου να υποστηρίξουμε αυτές τις αξιώσεις [...] ή, για να χρησιμοποιήσουμε μια άλλη μεταφορά, με το είδος της *υπόθεσης* (case) που παρουσιάζουμε προκειμένου να υπερασπιστούμε τις αξιώσεις μας. Η νομική αναλογία που λανθάνει σε αυτόν τον τελευταίο τρόπο παρουσίασης του προβλήματος μπορεί, για μία φορά, να μας βοηθήσει. Ας αγνοήσουμε λοιπόν την ψυχολογία, την κοινωνιολογία, την τεχνολογία και τα μαθηματικά [...] και ας δούμε ως πρότυπο τον κλάδο της νομικής επιστήμης. Τα επιχειρήματα θα μπορούσαν να συγκριθούν με νομικές αγωγές και οι αξιώσεις που κάνουμε και επιχειρηματολογούμε υπέρ τους σε κάθε συγκεκριμένο εκτός της νομικής πρακτικής (and the claims we make and argue for in extra-legal contexts) θα μπορούσαν να συγκριθούν με τις αξιώσεις που κάνουμε στα δικαστήρια[...]»²⁴¹

²⁴⁰ Αυτ., σ. 89.

²⁴¹ Αυτ., σ. 7.

Τον δικανικό τρόπο υπεράσπισης των αξιώσεων μας, λοιπόν, ο Toulmin επιχειρεί να τον “διευρύνει”: να τον θέσει ως πρότυπο βάσει του οποίου μπορούμε να επιχειρηματολογούμε, γενικότερα. Πώς μπορεί, ωστόσο, να μας χρησιμεύσει η αναλογία του δικαστηρίου και πώς σχετίζεται η αναλογία αυτή με τις παρατηρήσεις του Ludwig Wittgenstein; Ας το δούμε μέσα από μερικά παραδείγματα. Έστω, λοιπόν, ότι είμαι δικηγόρος του Τάκη, ο οποίος έρχεται κάθε καλοκαίρι στην Ελλάδα από την Αυστραλία, όπου κατοικεί μόνιμα. Ο Τάκης κατηγορείται ότι χτύπησε τ’ ανίψια του, τα οποία έμεναν μαζί του, στο εξοχικό του, για το καλοκαίρι. Ας υποθέσουμε, τώρα, ότι στο ποινικό μας σύστημα υπάρχουν οι εξής δύο κανόνες δικαίου σε ό,τι αφορά τη βία κατά των ανηλίκων:

1. Σύμφωνα με τον πρώτο κανόνα, «Η βία κατά των ανηλίκων αποτελεί πλημμέλημα, το οποίο τιμωρείται με φυλάκιση που φτάνει μέχρι τα 5 έτη, ή με την καταβολή χρηματικού προστίμου».
2. Σύμφωνα με τον δεύτερο κανόνα, «Η ενδοοικογενειακή βία που ασκείται σε ένα ανήλικο πρόσωπο αποτελεί κακούργημα, το οποίο τιμωρείται με κάθειρξη που φτάνει μέχρι και τα 10 έτη».

Ο πρώτος κανόνας είναι σχετικά ήπιος, ενώ ο δεύτερος είναι εμφανέστατα πιο σκληρός. Φαινομενικά, ο πελάτης μου, ο Τάκης, έχει ήδη καταδικαστεί σε κάθειρξη με γνώμονα τον δεύτερο κανόνα, γιατί είναι θείος, δηλ. μέλος της οικογένειας των ανηλίκων που χτύπησε. Εάν, δηλαδή, είμαι βέβαιος ότι οι μείζονες προκειμένες έχουν νόημα αυτές καθ’ εαυτές, τότε θα πρέπει να είμαι εξίσου βέβαιος ότι ο Τάκης θα κριθεί με τον σκληρότερο δυνατό τρόπο, ως εξής:

Επιμέρους Γεγονός/ Ελάσσων προκειμένη: ο Τάκης χτύπησε τα ανίψια του.

Κανόνας Δικαίου/ Μείζων προκειμένη: Η ενδοοικογενειακή βία τιμωρείται με κάθειρξη που φτάνει μέχρι και τα 10 έτη.

Συμπέρασμα/ Ετυμηγορία: Ο Τάκης θα τιμωρηθεί με κάθειρξη που φτάνει μέχρι και τα 10 έτη.

Δυστυχώς ή ευτυχώς, το πράγμα δεν λειτουργεί έτσι, ειδάλλως δεν θα υπήρχε καν η ανάγκη για δικαστήρια – απλώς θα εισήγαγε κάποιος γραφειοκράτης το δεδομένο ο *θείος Τάκης χτύπησε τ’ ανίψια του* σε ένα πρόγραμμα που λειτουργεί βάσει αλγορίθμου

και, έπειτα, ο υπολογιστής θα ανταποκρινόταν καταδικάζοντας τον Τάκη σε κάθειρξη. Ο ηλεκτρονικός προγραμματισμός, στην εποχή μας, θεωρείται ικανός για τέτοια “επιτεύγματα”. Αλλά δεν θεωρείται ακόμα ικανός στο να εντοπίζει και να αντιμετωπίζει αποτελεσματικά το φαινόμενο της αμφισημίας.

Απεναντίας, οι άνθρωποι είναι σε θέση να διακρίνουν και να χρησιμοποιούν τις αμφισημίες που λανθάνουν στην καθημερινή χρήση του λόγου, με πολύ μεγάλη άνεση: ειδικά εφόσον έχουν εκπαιδευτεί στο να τις εντοπίζουν. Έτσι, ένας αξιόμαχος δικηγόρος θα μπορούσε να κάνει τον Τάκη να αποφύγει τον πιο σκληρό κανόνα (δηλ. να αποφύγει τη φυλάκιση) και να πέσει στα μαλακά, βάσει του ηπιότερου κανόνα που θα τον καταδικάσει στην καταβολή χρηματικού προστίμου. Πράγματι, σε περίπτωση που είμαι δικηγόρος του Τάκη, μπορώ να εκμεταλλευτώ την αμφισημία του επιθετικού προσδιορισμού *ενδοοικογενειακή* και να ισχυριστώ ότι ο πιο σκληρός κανόνας του δικαίου δεν αναφέρεται σε σχέσεις αίματος, αλλά σε σχέσεις οικογενειακού περιβάλλοντος.

Φυσικά, σε αυτήν την περίπτωση, η πολιτική αγωγή μπορεί να με ειρωνευτεί και να υποστηρίξει ότι η διατύπωση του νομοθέτη είναι ξεκάθαρη (δηλ. ότι έχει, αυτονόητα, ένα συγκεκριμένο νόημα). Ότι προφανώς και ο όρος *ενδοοικογενειακή βία* αναφέρεται στις σχέσεις αίματος. Εδώ είναι, όμως, που θα παίξει τον ρόλο της η αμφισημία: εγώ θα αντιτείνω ότι εάν ο όρος *ενδοοικογενειακή βία* δεν αναφέρεται στις σχέσεις *οικογενειακού περιβάλλοντος*, αυτό σημαίνει ότι ο νομοθέτης αφήνει ανυπεράσπιστα τα παιδιά που μένουν σε παιδικά χωριά SOS ή τα υιοθετημένα παιδιά. Προφανώς, λοιπόν «κυρία Πρόεδρε, το σημασιολογικό πλάτος της έννοιας της *ενδοοικογενειακής βίας* πρέπει να καθοριστεί έτσι ώστε να περιορίζεται στο περιβάλλον όπου το παιδί ανατρέφεται, ζει και αναπτύσσει σχέσεις εμπιστοσύνης. Αυτό είναι το πνεύμα του νόμου που καλούμαστε να ερμηνεύσουμε».²⁴² Μπαίνοντας είτε στη θέση του ιστορικού νομοθέτη είτε στη θέση του «πνεύματος του νόμου», δηλαδή, ο δικηγόρος σκέφτεται: μισό λεπτό, ως νομοθέτης δεν αφήνω ανυπεράσπιστο το σύνολο των υιοθετημένων παιδιών που ζουν στη χώρα μου, όταν χρησιμοποιώ τους όρους *ενδοοικογενειακή βία* προκειμένου ν’ αναφερθώ μονάχα στη βία που ασκείται μεταξύ των όμαιμων; Μάλλον

²⁴² Συνήθως, οι ερμηνείες των αμφίσημων κανόνων δικαίου βασίζονται είτε στις προθέσεις του ιστορικού νομοθέτη (δηλ. στην περίπτωση των προθέσεων που είχε η πλειονότητα των βουλευτών που ψήφισε υπέρ της παρασκευής μιας συγκεκριμένης νομοθετικής διάταξης) είτε στο πνεύμα του νόμου. Η ερμηνεία που βασίζεται στο πνεύμα του νόμου τονίζει την ανεπάρκεια του ιστορικού νομοθέτη και επικαλείται, τρόπον τινά, έναν ιδανικό νομοθέτη – μια δίκαιη *persona* την οποία πρέπει να φορέσει ο δικαστής.

ναι, άρα θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι αυτός ο κανόνας αφορά μονάχα τα παιδιά στα οποία ασκείται βία από άτομα του οικογενειακού τους περιβάλλοντος.

Το παράδειγμα με τον Τάκη και τον νομοθέτη είναι χαρακτηριστικό, ελπίζω, επειδή δείχνει ότι, μέσω της αμφισημίας, ο δικηγόρος καταφέρνει να ανακατασκευάσει τις προθέσεις του νομοθέτη κατ' εικόνα και κατ' ομοίωση των δικών του προθέσεων, ενώ θα έπρεπε (ιδανικά) να συμβαίνει το αντίθετο. Εάν οι μείζονες προκείμενες των λογικών συλλογισμών λειτουργούσαν όπως ονειρεύτηκε, κάποτε, η αριστοτελική θεωρία, τότε το υποσύνολο X (που εδώ περιλαμβάνει όλους τους θείους που, δεδομένα, έχουν χτυπήσει τ' ανίψια τους) θα υπαγόταν, απλώς, στο σύνολο Y (το οποίο περιλαμβάνει όλους τους ανθρώπους που πρέπει να τιμωρηθούν επειδή άσκησαν ενδοοικογενειακή βία). Επομένως, ο Τάκης θα καταδικαζόταν, βάσει λογικής υπαγωγής ($X \subset Y$). Ο δικηγόρος της υπεράσπισης του παραδείγματός μας, ωστόσο, χρησιμοποιεί την αμφισημία της φράσης που αναφέρεται στο σύνολο Y , έτσι ώστε να δείξει ότι ο πελάτης του μπορεί να *εξαιρεθεί από αυτό το σύνολο*. Δημιουργεί, έτσι, μία νέα ερμηνεία της “μείζονος προκείμενης” και, συνεπώς, έναν νέο κανόνα. Και είναι η εξαίρεση – δηλ. τα ενικά στοιχεία που αφορούν στον ίδιο τον Τάκη – που βοηθά τον δικηγόρο να ανακατασκευάσει το νόημα του κανόνα.

Εάν μία και μοναδική αμφισημία μπορεί ν' ανακατασκευάσει τις σχέσεις λογικής υπαγωγής που ενθαρρύνουν μία ετυμηγορία, δεν θα πρέπει να είμαστε καχύποπτοι ως προς το φαινόμενο της αμφισημίας; Ναι, αλλά μου φαίνεται πως ο Toulmin επισημαίνει ότι θα πρέπει να είμαστε καχύποπτοι με έναν συγκεκριμένο τρόπο. Θα πρέπει, δηλαδή, όχι να καταριόμαστε την αμφισημία, αλλά απεναντίας να τη χρησιμοποιούμε ως ερευνητικό εργαλείο. Ο Toulmin μοιάζει να θεωρεί, όπως και η Pitkin, ότι αποτελεί πάγια αξίωση των πολιτικών και κοινωνικών επιστημών το να επικαλούνται ορισμένους κανόνες προκειμένου να καταλογίσουν ευθύνες σε έναν ή σε περισσότερους ανθρώπους. Ωστόσο, διδάσκει ότι, επειδή οι κανόνες αυτοί δεν έχουν κάποιο εγγενές νόημα, θα πρέπει να τους αντιμετωπίζουμε όπως θα αντιμετωπίζαμε τα δικαιοδοτικά (warrants)²⁴³ σε μια εικονική δίκη. Κάθε φορά, δηλαδή, που αξιολογούμε έναν ή περισσότερους ανθρώπους, θα πρέπει να σκεφτόμαστε: μισό λεπτό, βάσει ποιου δικαιοδοτικού (δηλ. βάσει ποιας αρχής ή ποιας αξίας) κρίνω ευνοϊκά ή αρνητικά αυτόν τον άνθρωπο ή αυτούς τους ανθρώπους; Έπειτα, ο Toulmin μας συμβουλεύει να εξετάζουμε ποια

²⁴³ Αυτ. σσ., 91-21

στοιχεία (data)²⁴⁴ μπορούν να καταστήσουν δυνατή την επίκληση ενός άλλου δικαιοδοτικού ή ποια είναι εκείνα τα στοιχεία που μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε πως το δικαιοδοτικό²⁴⁵ μας είναι αμφίσημο²⁴⁶ και, συνεπώς, επιτρέπουν την διατύπωση εναλλακτικών υποθέσεων σε σχέση με την τελική αξιολόγηση ενός γεγονότος. Στο προηγούμενο παράδειγμα, τα στοιχεία που επέτρεψαν στον δικηγόρο υπεράσπισης να ανακατασκευάσει την ερμηνεία της πιο σκληρής διάταξης δικαίου ήταν (α) ότι ο πελάτης του ήταν κάτοικος Αυστραλίας (και, συνεπώς, είναι δεδομένο ότι δεν ζούσε στο οικογενειακό περιβάλλον των παιδιών που χτύπησε) και (β) ότι ο δικαστής που αποφασίζει ότι ενδοοικογενειακή είναι η βία που ασκείται μεταξύ όμαιμων αφήνει ανυπεράσπιστα τα υιοθετημένα παιδιά. Τα στοιχεία αυτά έπεισαν τον δικηγόρο ότι μπορεί, όντως, να καταστήσει αμφίσημο και, στη συνέχεια, ανεφάρμοστο το πιο σκληρό δικαιοδοτικό που θα έστελνε τον Τάκη στη φυλακή.

Εφαρμόζοντας αυτήν την απλή θεωρία, είτε στον μονολογικό²⁴⁷ είτε στον δημόσιο διάλογο, μπορούμε πάντα να κατανοήσουμε πώς μας έπεισαν ή πώς πείσαμε τον ίδιο μας τον εαυτό να δράσει (ή και να απέχει από τη δράση) υπό δεδομένες συνθήκες. Σκεφτείτε, λ.χ., έναν μαθηματικό στον οποίο έρχεται η ιδέα να αποδείξει κάτι που δεν έχει αποδειχθεί εδώ και αιώνες – την υπόθεση του Riemann, για παράδειγμα.²⁴⁸ Πρόκειται για έναν ιδιαίτερα μεγαλόπνοο στόχο και εάν ο μαθηματικός μας σκεφτεί, αμέσως μετά, ότι «πάει, είμαι ιδιαίτερα ματαιόδοξος, από πού κι ως πού θα το κάνω εγώ αυτό το πράγμα;» τότε θα έχει πείσει εαυτόν, μονολογικά, να απέχει από τη δράση.

Αντιθέτως, ο μαθηματικός μας θα μπορούσε να σκεφτεί «μισό λεπτό, ποιος κανόνας με δεσμεύει ώστε ν' αξιολογήσω τόσο σκληρά τον εαυτό μου;» κι έπειτα να επεξεργαστεί, το θέμα, ως εξής:

²⁴⁴ Αυτ., σ. 91

²⁴⁵ Το Warrant, όρο που θα βρει κανείς στο *The Uses of Argument* του Stephen Toulmin, το μεταφράζει στα ελληνικά ως «δικαιοδοτικό» ο Π. Μπασάκος στο Επιχείρημα και Κρίση. Δανείζομαι, λοιπόν, αυτή τη μετάφραση. Ο Μπασάκος είναι ο πρώτος (αν όχι στη διεθνή, σίγουρα πάντως στην εγχώρια βιβλιογραφία) που παρατήρησε ότι υπάρχουν ορισμένες αναλογίες μεταξύ της προσέγγισης του Toulmin και των ρητορικών εγχειριδίων που εδώ μας απασχολούν.

²⁴⁶ Αυτ., σ. 92

²⁴⁷ Μονολογικός διάλογος είναι αυτός που κάνουμε με τον εαυτό μας, νοερώς. Δημόσιος, ονομάζεται ο διάλογος που κάνουμε μ' έναν ή/και περισσότερους ανθρώπους.

²⁴⁸ Πρόκειται για μία υπόθεση που αναφέρεται σε μια συνάρτηση που επινόησε ο μαθηματικός Bernhard Riemann κατά τον 19^ο αιώνα. Η μαθηματική απόδειξη ότι η συνάρτηση του Riemann λειτουργεί στην εντέλεια δεν δόθηκε ποτέ από τον ίδιο και εκκρεμεί μέχρι σήμερα: πρόκειται για απόδειξη που έχει επικυρωθεί με αμοιβή ενός εκατομμυρίου για όποιον καταφέρει να είτε να δείξει ότι η συνάρτηση του Riemann λειτουργεί στην εντέλεια, είτε ότι δεν λειτουργεί στην εντέλεια.

1. Θέλω να αποδείξω την υπόθεση του Riemann (ελάχιστων προκείμενη).
2. Όσοι θέτουν έναν τόσο μεγαλόπνοο στόχο είναι ματαιόδοξοι (μείζων προκείμενη/κανόνας δικαίου).
3. Άρα, είμαι κι εγώ ματαιόδοξος (συμπέρασμα/ετυμηγορία).

Έπειτα, ακολουθώντας τον Toulmin και ενθουμούμενος ότι η μείζων προκείμενη δεν έχει νόημα αυτή καθ' εαυτή, ο μαθηματικός μας θα μπορούσε, ενδεχομένως, να εστιάσει στο πώς θα μπορούσε να μην θεωρηθεί νόμιμος αυτός ο συλλογισμός. Να εξετάσει ποια είναι όλα εκείνα τα στοιχεία που τον πείθουν ότι «όσοι θέτουν έναν τόσο μεγαλόπνοο στόχο είναι ματαιόδοξοι». Τα στοιχεία θα μπορούσαν να έχουν ως εξής:

1. Πολλοί και ιδιαίτερα αποτελεσματικοί μαθηματικοί, όπως ο Srinivasa Ramanujan ή ο G. H. Hardy δεν κατόρθωσαν να φέρουν εις πέρας αυτήν την απόδειξη.
2. Πολλοί πλούσιοι μαθηματικοί δεν κατόρθωσαν να φέρουν εις πέρας αυτήν την απόδειξη, πράγμα που σημαίνει ότι δεν τα κατάφεραν άνθρωποι που είχαν την πολυτέλεια να μην κάνουν κάποια δεύτερη δουλειά και να αφοσιώνονται με αυτό το πρόβλημα.

Έπειτα, ο μαθηματικός μας θα μπορούσε να επινοήσει εναλλακτικές υποθέσεις εργασίας που του δίνουν το πλεονέκτημα σε σχέση με όλους αυτούς. Φερ' ειπείν, μπορεί οι αποτελεσματικοί μαθηματικοί που δεν έφεραν εις πέρας την απόδειξη να έζησαν στις αρχές του 20^{ου} αιώνα και να μην είχαν στα χέρια τους άλλα χρήσιμα θεωρήματα που ανακαλύφθηκαν αργότερα, ενώ ο ίδιος έχει στα χέρια του αυτά τα θεωρήματα. Οι πλούσιοι μαθηματικοί μπορεί, επιπλέον, να μην έχουν τη δική του οικονομική ανάγκη και, συνεπώς, να τους λείπει ένα ισχυρό κίνητρο σε ό,τι αφορά την ενασχόληση με αυτήν την απόδειξη. Υπό το πρίσμα αυτών των νέων στοιχείων, ο μαθηματικός μας θα μπορούσε, συνεπώς, να πειστεί ότι δεν πρέπει ν' αξιολογεί τόσο σκληρά τον εαυτό του – κι έπειτα να δοκιμάσει, έστω, να ασχοληθεί με το πρόβλημα που τον απασχολεί. Μου φαίνεται ότι ο Toulmin, εντάσσοντας το δικανικό υπόδειγμα σκέψης στη μέθοδό του, μπορεί και να στοχαστεί επί της αναδρομικής απόδοσης του νοήματος στα λόγια των συνομιλητών μας, και να επισημάνει τους κινδύνους αυτής της αναδρομής, και να μην οδηγηθεί σε λογικό παράδοξο. Ο Toulmin σου λέει, νομίζω, να εξετάσεις από πολλές σκοπιές μιας φράσης και να κατασκευάσεις πολλές ερμηνείες

της – δεν σου λέει ότι πάντα θα αποτυγχάνεις, αποφασιστικά, να κατασκευάσεις μια ακριβή ερμηνεία της φράσης που σ’ ενδιαφέρει.

Συνεπώς, το δικανικό υπόδειγμα σκέψης θα μπορούσε να διευρυνθεί, σύμφωνα με τον Toulmin, και να εφαρμοστεί σε κάθε επιμέρους υπόθεση που μας απασχολεί στην καθημερινότητα μας. Ο Toulmin αξιώνει να κατασκευάσει μια μέθοδο ιδιαίτερα πρωτότυπη – μια μέθοδο που, κατά τα λεγόμενα του, κανείς δεν έχει αποτολμήσει να κατασκευάσει από τον Αριστοτέλη κι έπειτα. Μια μέθοδο που θα υπονομεύει την αξία των λογικών συλλογισμών, χάριν ενός δικανικού μοντέλου σκέψης που προϋποθέτει την παραδοχή ότι καμία αρχή που λειτουργεί ως γνώμονας αξιολόγησης δεν έχει, εγγενώς, κάποιο αυτοτελές νόημα.

Μιλώντας για αξιώσεις, ο Toulmin ίσως δεν θα έπρεπε ν’ αξιώνει την πρωτοτυπία της γενίκευσης μιας δικανικής μεθόδου προσέγγισης των κοινωνικών φαινομένων. Αντιλαμβάνεται, βέβαια, κανείς για ποιον λόγο έχει αυτήν την αξίωση: το να σκεφτείς κατά το 1958, έτος δημοσίευσης του *The Uses of Argument*, ότι υπήρξε μια ολόκληρη ιστορική εποχή όπου οι άνθρωποι, επειδή ακριβώς γνώριζαν ότι η γλώσσα είναι εγγενώς αμφίσημη, διδάσκονταν ότι θα πρέπει να προσεγγίζουν κάθε υπόθεση (*causa*) βάσει ενός οιονεί δικανικού μοντέλου, είναι ίσως αδιανόητο. Αντίστοιχα, ίσως οι Barthes, Laclau και Pitkin δεν θα έπρεπε ν’ αποδίδουν ούτε στον Wittgenstein, ούτε στον Austin, ούτε στον Saussure, την πρωτοτυπία της διδασκαλίας ότι τα λόγια μας δεν έχουν νοηματική αυτοτέλεια. Επειδή μια παρόμοια διδασκαλία με αυτήν του Toulmin θα την βρούμε να λανθάνει, όπως θα προσπαθήσω να δείξω στο επόμενο κεφάλαιο, στα Ρωμαϊκά εγχειρίδια των ρητόρων, οι οποίοι εδώ μας απασχολούν.

Πράγματι, μου φαίνεται οι ουμανιστές μια παραπλήσια μέθοδο διδάσκονταν – προφανώς και υπάρχουν πολλές διαφορές, βέβαια, μεταξύ των προσεγγίσεων τους και της προσέγγισης του Toulmin. Αλλά θα ήθελα, εδώ, να προσπαθήσω να εστιάσω στις ομοιότητες και όχι στις διαφορές. Στο *Repastinatio*, ο Lorenzo Valla θυμίζει αρκετά τον Toulmin όταν γράφει ότι η σχολαστική διαλεκτική είναι κατώτερη της ρητορικής, επειδή δεν χρησιμοποιεί τίποτα περισσότερο από έναν γυμνό συλλογισμό (*nudo syllogismo*).²⁴⁹ Ο Valla προσπαθεί να δείξει στους σχολαστικούς δασκάλους της εποχής του ότι οι συλλογισμοί δημιουργούν, συχνά, την ψευδαίσθηση ότι μπορούμε να χρησιμοποιούμε, συνεχώς, την ίδια μορφή επιχειρηματολογίας για ν’ αξιολογούμε

²⁴⁹ Valla, *Dialectical Disputations*, ό.π., σ. 3.

διαφορετικούς ανθρώπους. Αυτό, ωστόσο, δεν είναι σωστό από τη στιγμή που δεν ταιριάζουν οι ίδιοι κανόνες σ' όλες τις περιστάσεις. Σύμφωνα με τον Valla, υπάρχουν επιχειρήματα που θα μπορούσαμε να τα αποκαλέσουμε επιχειρήματα που απορρέουν από την εκάστοτε περίπτωση (*argumentorum sane dicamus ex circumstantia*).²⁵⁰ Για να εξετάσουμε την περίπτωση σε συνάρτηση με τον κανόνα που θέλουμε να εφαρμόσουμε προκειμένου να την αξιολογήσουμε, ο Valla διατυπώνει την άποψη ότι θα πρέπει πάντα να χρησιμοποιούμε την *inventio*. Και ειδικά όταν αντιμετωπίζουμε «ζητήματα που βασίζονται σε ένα γραπτό, επειδή η αμφισημία είναι κάτι που λανθάνει σε κάθε λέξη του γραπτού λόγου και, ακόμα περισσότερο σε κάθε φράση του [...]».²⁵¹ Σ' αυτή τη συγκεκριμένη παρατήρηση δεν είμαι βέβαιος για το αν ο Valla πρωτοτυπεί— μου φαίνεται ότι, περισσότερο, αναπαράγει τη διδασκαλία του *Ad Herennium*, του Κικέρωνα και του Κοϊντιλιανού, σύμφωνα με τους οποίους ένα νομικό ζήτημα (*quaestio legitima*) δημιουργείται όταν υπάρχουν δύο αλληλοαναιρούμενες σκοπιές του γραπτού λόγου και, ως εκ τούτου, θα πρέπει να εξετάζουμε ένα τέτοιο ζήτημα ως δικηγόροι σε μία εικονική δίκη: εστιάζοντας στις αμφισημίες του. Στην επόμενη ενότητα θα παρακολουθήσουμε, λοιπόν, πως το *Ad Herennium* και ο Κοϊντιλιανός επισημαίνουν, με τον δικό τους τρόπο, ότι οι φράσεις που συνήθως μας απασχολούν δεν έχουν νόημα αυτές καθ' εαυτές και, συνεπώς, θα πρέπει να τις αντιμετωπίζουμε ως δικηγόροι σε μια εικονική δίκη. Παράλληλα, θα προσπαθήσω να δείξω πως το σχήμα της προσωποποίησης εμπλέκεται σ' αυτό το παιχνίδι.

²⁵⁰ Αυτ., σ. 197.

²⁵¹ Αυτ., σ. 198. : “in iis quaestionibus quae scripto constant, quia vocum est in singulis ambiguitas frequens, adhuc in coniunctis magis”.

Κεφάλαιο Δεύτερο: Η προσωποποίηση και η εύρεση των Φωτογραφικών Ορισμών

Προσπάθησα στο προηγούμενο κεφάλαιο να δείξω ότι, για ορισμένους σύγχρονους φιλοσόφους, το να αντιμετωπίζουμε τις λέξεις ως εάν έχουν νόημα αυτές καθ' εαυτές είναι πρόβλημα που έχει κατεξοχήν πολιτική και ερευνητική αξία.

Για τους Ρωμαίους ρήτορες και για ορισμένους ιδιαίτερα επιφανείς αναγεννησιακούς επίγονους τους το ζήτημα αυτό προσεγγίζεται με ύφος ανατριχιαστικά παραπλήσιο. Είδαμε ήδη ότι στο *Institutio Oratoria* ο Κοϊντιλιανός διακρίνει τους ρήτορες της εποχής του από τους φιλοσόφους με βάση ένα εμπειρικό κριτήριο: οι φιλόσοφοι της εποχής του Κοϊντιλιανού απλώς θεωρητικολογούν, ενώ οι ρήτορες γνωρίζουν πως να συνδυάζουν τη θεωρία με την πολιτική πράξη. Τώρα θα δούμε ένα δεύτερο κριτήριο. Στο *Institutio Oratoria*, ο Κοϊντιλιανός διακρίνει τους ρήτορες από τους φιλοσόφους της εποχής του βάσει του γεγονότος ότι, οι πρώτοι γνωρίζουν τον κίνδυνο που λανθάνει στο να αντιλαμβανόμαστε τις λέξεις ως εάν έχουν νόημα αυτές καθ' εαυτές, ενώ οι δεύτεροι όχι. Σύμφωνα με τον Κοϊντιλιανό:

[...] Είναι πολύ σπάνιο να βρει κανείς ρήτορες που θα πέσουν θύματα της σκλαβιάς (γιατί πρόκειται σίγουρα για σκλαβιά) που απορρέει από τη συνήθεια των φιλοσόφων να δεσμεύονται σε λέξεις που έχουν συγκεκριμένο νόημα. Πράγματι, τούτο είναι εντελώς απαγορευμένο, όπως διδάσκει ο Μάρκος Αντώνιος, στο *De Oratore* του Κικέρωνα. Τούτο είναι εξαιρετικά επικίνδυνο επειδή, εάν κάνουμε λάθος σε μία και μοναδική λέξη, μπορεί να χάσουμε όλη την υπόθεση [...] ²⁵²

Το να πιστέψεις, λ.χ., ότι ουσιαστικά όπως είναι αυτό της «δολοφονίας» ή της «φύσης» (εδώ θα μπορούσε κανείς να φανταστεί και ουσιαστικά που χρησιμοποιούμε εμείς στον τρέχοντα φιλοσοφικό λόγο, δηλ. ουσιαστικά του τύπου: «ασυνείδητο», «αξία», «οντολογία», «σύστημα» ή «νεοφιλελευθερισμός») είναι σαφώς ορισμένα από

²⁵² Quintilian, *Institutio Oratoria*, ό.π., VII.III.16, σς. 92-93: “Rarissima enim apud aios reperitur illa ex consuetudine philosophorum ducta servitus [est certa servitus] ad certa se verba abstrigendi, idque faciendum in libris Ciceronis de Oratore vetat M. Antonius. Nam est etiam periculosum, cum, si uno verbo sit erratum, tota causa cecidisse videamur...”

τον κοινωνικό σου περίγυρο μπορεί να σε καταστήσει ευάλωτο στις επιθέσεις ενός αξιόμαχου ρήτορα. Στο βιβλίο VII του *Institutio Oratoria* ο Κοϊντιλιανός προειδοποιεί ότι ο αξιόμαχος ρήτορας μπορεί να εκφωνήσει έναν ιδιαίτερα συναρπαστικό ρητορικό λόγο και, ύπουλα, να αφήσει τον ορισμό μίας επίμαχης έννοιας για το τέλος²⁵³ ή, ακόμα χειρότερα, μπορεί να αποφύγει να ορίσει τις έννοιες αυτές.²⁵⁴ Ας αρχίσουμε, λοιπόν, από το πρώτο ενδεχόμενο παραθέτοντας το εξής υπεραπλουστευμένο παράδειγμα: ο ηλικιωμένος κύριος Βαγγέλης χρωστάει λεφτά στον κ. Βρασίδα που έχει καφενείο στην πλατεία του χωριού. Καθώς πηγαίνει να πληρώσει το χρέος του, ο κ. Βαγγέλης γλιστρά, πέφτει και τραυματίζεται θανάσιμα. Έστω, τώρα, ότι μαζεύω τους συγχωριανούς μου στην πλατεία του χωριού και μιλώ ως εξής:

Ο κύριος Βαγγέλης, πάλαι ποτέ μαχητής στο ΕΑΜ και πασίγνωστος για τη γενναιοδωρία του, έκλαιγε όταν έβλεπε αδέσποτα, έδινε παρότι δεν είχε αρκετά, χωρίς ποτέ να ζητά αντάλλαγμα. Ο κύριος Βαγγέλης είχε τον τελευταίο καιρό, όπως ξέρουμε όλοι, οικονομικά προβλήματα και προβλήματα υγείας. Έτυχε να χρωστά κάποια χρήματα στον Βρασίδα και ο τελευταίος, ενώ γνώριζε τα προβλήματα υγείας που ο πελάτης του αντιμετώπιζε, δεν πήγε ο ίδιος στο σπίτι του Βαγγέλη να εισπράξει. Αντιθέτως, επέμενε να πάει μέχρι την πλατεία ο άρρωστος κύριος Βαγγέλης να πληρώσει το χρέος – ίσως για να τον ταλαιπωρήσει, ίσως επειδή εδώ και καιρό τον ζήλευε για τη δημοφιλία του και την παλιά αγωνιστική του δράση και ήθελε να τον ταπεινώσει μπροστά σ' όλο το χωριό. Επειδή ο κύριος Βαγγέλης ήταν αξιοπρεπής άνθρωπος, μάζεψε τις δυνάμεις του και, κούτσα-κούτσα, πήγε. Είναι ένα σύστημα ιδεών που οδήγησε τον κύριο Βαγγέλη στον θάνατο, ένα σύστημα που οδηγεί στο να καταπιέζονται οι αδύναμοι από όσους έχουν συγκεντρώσει ένα οικονομικό κεφάλαιο τέτοιο ώστε θα τους επιτρέψει να εκδηλώσουν τα πιο ατομικιστικά ένστικτα τους. Ο κύριος Βρασίδας αυτό το δολοφονικό σύστημα το ενσάρκωσε στην πράξη – μου είναι σαφές ότι ο Βρασίδας υπήρξε η αιτία του θανάτου του κ. Βαγγέλη και, συνεπώς, ο πραγματικός δολοφόνος του.

Με τούτη τη μορφή, όλο και κάποιος συγχωριανός μπορεί να μην μπει στη διαδικασία να αμφισβητήσει τον ορισμό του δολοφόνου που εδώ παρατίθεται. Σκεφτείτε να είχε, ωστόσο, ο λόγος αυτός την αντίστροφη φορά και να άρχιζε ως εξής: «Κύριοι, ποιον θ' αποκαλούσαμε, σήμερα, δολοφόνο; Μα, προφανώς, δολοφόνος είναι όποιος αποτελεί

²⁵³ Αυτ.

²⁵⁴ Αυτ.

την αιτία για να πεθάνει ένας άλλος. Ο ηλικιωμένος κύριος Βαγγέλης χρώσταγε κάποια χρήματα στον Βρασίδα που έχει το καφέ στην πλατεία. Ο Βρασίδας απαιτούσε για καιρό τα λεφτά, ο κύριος Βαγγέλης πήγε να του τα δώσει αλλά η ηλικία του τον πρόδωσε, γλίστρησε, έπεσε και πέθανε κατά τη διάρκεια της διαδρομής...». Μπορώ να συνεχίσω κακολογώντας τον κύριο Βρασίδα, λέγοντας ότι ήταν άπληστος, ότι πίεζε τον κύριο Βαγγέλη συνεχώς να του δώσει τα λεφτά παρότι ήξερε ότι ο δεύτερος ήταν φτωχός, αλλά το πιθανότερο είναι ότι θα έχω χάσει την εύνοια των συγχωριανών μου ήδη από την πρώτη φράση, επειδή δεν έχουν συνηθίσει να διευρύνεται με τόση χαλαρότητα ο ορισμός του δολοφόνου – δεν είναι, πράγματι, καθόλου αυτονόητο ότι δολοφόνος είναι όποιος αποτέλεσε την αιτία για να πεθάνει ένας άλλος. Παρουσιάζοντας, ήδη από την αρχή, έναν τέτοιο ορισμό ως αυτονόητο, μάλλον θα τους κάνω να πιστέψουν ότι κάτι ετοιμάζω στον Βρασίδα και, είτε δεν θ' ακούσουν καν τον υπόλοιπο λόγο μου, είτε θα συνεχίσουν να μ' ακούν με καχυποψία.

Κατά τρόπο παραπλήσιο με τον ρήτορα του πρώτου παραδείγματος, ο Κικέρων εκφωνεί στη Ρώμη τους *Φιλιππικούς* του ενάντια στον Μάρκο Αντώνιο, πάλαι ποτέ σύμμαχο του δικτάτορα Ιούλιου Καίσαρα. Ενώ έχει κακολογήσει με σκαιότητα τον Αντώνιο για οκτώ ολόκληρους *Φιλιππικούς*, ο Κικέρων αρχίζει, απροσδόκητα, τον ένατο *Φιλιππικό* του διατυμπανίζοντας ότι θέλει απλώς να εκφωνήσει την ευλογία του αδικοχαμένου και ηλικιωμένου νομομαθή Σέρβιου Σουλπίκιου. Έχοντας παρουσιάσει τ' ανδραγαθήματα του Σουλπίκιου σε ικανοποιητικό βαθμό και, έχοντας αποδείξει πόσο ειδεχθές πρόσωπο είναι ο Αντώνιος, ο Κικέρων δεν αργεί να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ο Αντώνιος δολοφόνησε τον Σουλπίκιο «επειδή, σίγουρα, ο δολοφόνος ήταν εκείνος που υπήρξε η αιτία του θανάτου» (is enim profecto mortem attulit qui causa mortis fuit).²⁵⁵ Βέβαια, ο Σουλπίκιος, σαν τον κυρ Βαγγέλη του προηγούμενου παραδείγματος, είχε πάει απλώς να διαπραγματευτεί με τον Αντώνιο, ως μέλος μίας πρεσβείας και συνέβη να πεθάνει κατά τη διάρκεια της διαδρομής, προτού καν γίνει η συνάντηση. Ο Κοϊντιλιανός αναφέρεται στο παράδειγμα αυτό προκειμένου να δείξει πόσο αποτελεσματικό μπορεί ν' αποδειχθεί το να εισαγάγεις έναν ασυνήθιστο ορισμό στο τέλος της απόδειξης και όχι στην αρχή²⁵⁶. Και η αποτελεσματικότητα έγκειται, εδώ, στο ότι αποκρύπτεται, ακριβώς, η δική σου ανθρώπινη παρέμβαση – εάν αρχίσεις παραθέτοντας τον ασυνήθιστο ορισμό, η

²⁵⁵ Αυτ., VII.III.18., σσ. 92-93.

²⁵⁶ Αυτ.

παρέμβαση αυτή θα γίνει ορατή, εάν τελειώσεις με τον ασυνήθιστο ορισμό και έχεις πείσει για τον ενάρετο χαρακτήρα του Σουλπίκου και για τον κακό χαρακτήρα του Αντώνιου, ο ορισμός είναι πιο πιθανό να γίνει αποδεκτός ως εάν να είχε κάποιο σίγουρο και αυτοτελές νόημα.

Με όλα αυτά δεν θέλω να πω ότι ο ρήτορας του πρώτου παραδείγματος είχε απαραίτητα άδικο όταν κατήγγειλε τον Βρασίδα, ούτε ότι ο Κικέρων είχε απαραίτητα άδικο όταν κατήγγειλε τον Αντώνιο.²⁵⁷ Θέλω να πω ότι ο ακροατής ενός ρητορικού λόγου θα πρέπει να βλέπει τους ορισμούς των εννοιών ως νόμους βάσει των οποίων αξιολογείται μια συγκεκριμένη πράξη. Ο συγγραφέας του *Ad Herennium* είναι ιδιαίτερα ξεκάθαρος ως προς αυτό: θυμίζοντας ανατριχιαστικά τον Toulmin, παρατηρεί ότι, όταν καλούμαστε να αποφανθούμε επί ενός ορισμού, δηλ. όταν «αντιπαρατιθέμεθα για το όνομα που πρέπει ν' αποδώσουμε σε μία πράξη που έγινε»²⁵⁸ στην πραγματικότητα θα πρέπει να προσεγγίζουμε αυτό το θέμα ως δικηγόροι σε ένα εικονικό δικαστήριο – θα πρέπει, δηλαδή, να καταλαβαίνουμε ότι έχουμε να κάνουμε με μία *constitutio legitima*, με μία νομική στάση.²⁵⁹ Η νομική στάση, όπως έχουμε ήδη δει, προϋποθέτει την εξής εναλλαγή προοπτικών: παίζουμε και τον ρόλο του ανθρώπου που θέλει να υπερασπιστεί την άποψη ότι ένας κανόνας είναι κατάλληλος για να χρησιμεύσει ως γνώμονας απόφασης και τον ρόλο του ανθρώπου που θεωρεί ότι ο κανόνας είναι ακατάλληλος.

Ο συγγραφέας του *Ad Herennium*, θεωρώντας ότι η μέθοδος αυτή πρέπει να εφαρμόζεται ακόμα κι όταν αξιολογούμε πολιτικές πράξεις του παρελθόντος, παραθέτει στη συνέχεια ένα παράδειγμα από την πολιτική σκηνή της Ρώμης. Το παράδειγμα έχει ως εξής: έστω ότι ο Λούκιος Σατούρνιος προσπαθεί να περάσει ένα ψήφισμα βάσει του οποίου θα πρέπει να γίνουν φοροαπαλλαγές στη Ρώμη, ώστε να έχουν ακόμα και οι πιο φτωχοί πολίτες πρόσβαση σε φτηνά σιτηρά. Ο πραιτορας

²⁵⁷ Ο Κοϊντιλιανός, άλλωστε, θαυμάζει τον Κικέρωνα και παραπέμπει στους *Φιλιππικούς* του ακριβώς για να τον επαινέσει. Οφείλω, πάντως, να ομολογήσω ότι έχει αρχίσει να με τρομάζει η χαλαρότητα με την οποία διευρύνεται ή συρρικνώνεται, στον δημόσιο διάλογο, το σημασιολογικό εύρος ορισμένων εννοιών όποτε η περίπτωση βολεύει. Η έννοια του δολοφόνου διευρύνεται και συρρικνώνεται, στον ελληνικό δημόσιο διάλογο, αρκετά συχνά. Ίσως η διεύρυνση μιας τόσο τρομακτικής έννοιας να με τρομάζει περισσότερο απ' όσο η συρρίκνωση. Καλό θα ήταν να αντιλαμβανόμαστε ότι η τάση μας να διευρύνουμε το σημασιολογικό εύρος ορισμένων εννοιών που έχουν, συνήθως, αρνητική χροιά δημιουργεί, τρόπον τινά, μια νομολογία. Δηλ. ο συμπολίτης μας που θα συνηθίσει να κρίνει ότι είναι δολοφόνος όποιος αποτέλεσε αιτία για να πεθάνει ένας άλλος, θεωρώντας ως αυτονόητο έναν τέτοιο ορισμό, μπορεί, μεν, να στραφεί σήμερα ενάντια στον πολιτικό μας αντίπαλο αλλά αύριο θα στραφεί ενάντια σε εμάς.

²⁵⁸ *Rhetorica Ad Herennium*, ό.π., I.XII.21: “cum in controversia est quo nomine factum appellatur”.

²⁵⁹ Για το πώς η αντιπαράθεση που αφορά σε έναν ορισμό αποτελεί υποκατηγορία της νομικής στάσης, βλ. *Ad Herennium*..., ό.π., I.XI. 10.

Κουίντος Καιπίων ισχυρίζεται, στη Σύγκλητο, ότι μία τέτοια φοροαπαλλαγή δεν μπορεί να την υποστηρίξει ο προϋπολογισμός της Ρώμης χωρίς να καταρρεύσει το Δημόσιο Ταμείο της. Ο Σατούρνιος διοργανώνει μια δημόσια ψηφοφορία επί του θέματος, η οποία δύναται να επηρεάσει τη Σύγκλητο. Εξοργισμένος, ο Καιπίων συγκεντρώνει έναν μικρό στρατό, διαλύει τις γέφυρες που οδηγούν στο μέρος όπου διεξάγεται η ψηφοφορία (το οποίο ονομάζεται Κομίτιο) και καταστρέφει όλες τις κάλπες. Ο Σατούρνιος χαρακτηρίζει προδότη τον Καιπίωνα.

Το *Ad Herennium* μας συνιστά να δούμε αυτό το περιστατικό ως θεατρική/δικανική άσκηση και να μπούμε τόσο στον ρόλο του Καιπίωνα, όσο και στον ρόλο του Σατούρνιου, ώστε να καταλάβουμε πώς μπορούμε να παίζουμε, ύπουλα, με τους ορισμούς για να καταδικάσουμε ή να δικαιώσουμε τον Καιπίωνα. Σύμφωνα με το *Ad Herennium*, εφόσον είμαστε ο Σατούρνιος, μπορούμε να πούμε ότι:

Καταστρέφει το κυρίαρχο μεγαλείο της Πολιτείας όποιος καταστρέφει τα πράγματα (rebus) εκ των οποίων συγκροτείται η αξιοπρέπεια της. Ποια είναι αυτά τα πράγματα, Κούντε Καιπίωνα; Μα, τα δικαιώματα των πολιτών και η συμβουλευτική υποστήριξη των αξιωματούχων. Καταστρέφοντας τις γέφυρες που οδηγούν στο Κομίτιο, στέρησες από τους πολίτες τα δικαιώματα τους και από τους αξιωματούχους τη συμβουλευτικής τους υποστήριξη.²⁶⁰

Αντίστοιχα, ο Καιπίων θα μπορούσε να έχει παίξει με τις λέξεις ως εξής:

Καταστρέφει το κυρίαρχο μεγαλείο της Πολιτείας εκείνος που ζημιώνει την αξιοπρέπεια της. Εγώ δεν ζημίωσα, αλλά μάλλον απέτρεψα τη ζημιά, επειδή έσωσα το Δημόσιο Ταμείο, αντιστάθηκα στη λαγνεία (libidini) των κακών αντρών και διαφύλαξα το μεγαλείο της Πολιτείας, προτού αυτό χαθεί εντελώς.²⁶¹

Σύμφωνα με τον ορισμό του Σατούρνιου, ως καταστροφείας της αξιοπρέπειας της Ρώμης λογίζεται όποιος εξαλείφει ορισμένα πράγματα: τα δικαιώματα των πολιτών και τη συμβουλευτική υποστήριξη που οι πολίτες παρέχουν στους αξιωματούχους, μέσω της ψήφου τους. Ο ορισμός του Καιπίωνα είναι πιο ύπουλος, γιατί δεν κάνει λόγο γι' αυτά τα πράγματα. Μιλά κι αυτός για

²⁶⁰ Αυτ., σσ. 88-91

²⁶¹ Αυτ.

αξιοπρέπεια της Πολιτείας (*amplitudinem civitatis*) και μας αφήνει να φανταστούμε ότι για να είναι η πολιτεία αξιοπρεπής, θα πρέπει να είναι πλούσια. Επιπλέον, κανένας από τους δύο ομιλητές δεν κάνει λόγο για ορισμούς ή για το γεγονός ότι, κατ' αναλογία με τη χρήση των λέξεων αλλάζει το νόημα τους – και οι δύο ρήτορες αφήνουν να εννοηθεί ότι απλώς αποδίδουν τα σωστά ονόματα στα σωστά πράγματα, ότι απλώς απεικονίζουν την πραγματικότητα ως έχει. Σύμφωνα με το *Ad Herennium*, αυτό το κάνουν επειδή:

Όταν διαχειριζόμαστε έναν ορισμό (*cum definitione utemur*) το πρώτο πράγμα που πρέπει να κάνουμε, είναι να ορίσουμε συνοπτικά αυτό που μας ενδιαφέρει [...] το νόημα του ορισμού πρέπει πρώτα να εξηγηθεί συνοπτικά και να τροποποιηθεί, έτσι ώστε να ωφελήσει την υπόθεσή μας, κι έπειτα θα πρέπει να συνδέσουμε τα πεπραγμένα με την εξήγηση του ορισμού που εμείς προτείνουμε. Τέλος, η αρχή στην οποία βασίζεται ο ορισμός των αντιπάλων μας θα απορριφθεί, ως λανθασμένη, μη ωφέλιμη, ντροπιαστική ή επιβλαβής...”²⁶²

Συνεπώς, το *Ad Herennium* επισημαίνει (θυμίζοντας, ίσως, τον Toulmin) ότι θα πρέπει να διακρίνουμε πως οι φράσεις που χρησιμοποιούμε, συνήθως, ως κριτήρια αξιολόγησης των συμπολιτών μας δεν έχουν κάποιο αυτοτελές νόημα και, παράλληλα, ότι μπορούν να λειτουργήσουν όπως οι κανόνες του δικαίου. Ανάλογα με το νόημα που εδώ θα πάρει μια συγκεκριμένη φράση (:=είναι προδότης όποιος βλάπτει την αξιοπρέπεια της Πολιτείας) ο Καιπίων θα καταδικαστεί ή θα αθωωθεί: και, γι' αυτόν τον λόγο πρέπει να βλέπουμε τη φράση αυτή ως νόμο, για να κατανοήσουμε πώς μπορεί να παιχτεί ένα τέτοιο παιχνίδι. Όμως το *Ad Herennium* πάει την αναλογία του δικαστηρίου ένα βήμα παραπέρα και προτρέπει τους αναγνώστες του να λειτουργήσουν ως δικηγόροι με έναν επιπλέον τρόπο. Επιστρέφοντας σε ένα παράδειγμα που είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, οφείλουμε να ομολογήσουμε ότι ο δικηγόρος υπεράσπισης του Τάκη δεν πρόκειται ποτέ να πει «κυρία Πρόεδρε, ο κανόνας δικαίου βάσει του οποίου προτίθεστε να καταδικάσετε τον πελάτη μου, τον Τάκη, δεν έχει νόημα αυτός καθ' εαυτόν! Το λέει και ο ύστερος Wittgenstein!». Όχι, ο αξιόμαχος δικηγόρος γνωρίζει ότι ο κανόνας δεν έχει κάποιο αυτοτελές νόημα αλλά, παράλληλα,

²⁶² *Ad Herennium*, αυτ., II.XII.17, σσ. 86-89.

προσπαθεί να πείσει την Πρόεδρο του δικαστηρίου ότι είναι αυτονόητη η ερμηνεία του κανόνα που ο ίδιος προωθεί. Συνεπώς, ο αξιόμαχος δικηγόρος υπεράσπισης πιθανολογεί, αλλά παριστάνει ότι δεν πιθανολογεί. Αντίστοιχα, ούτε ο Καιπίων ούτε ο Σατούρνιος δεν λένε στα παραπάνω παραθέματα «ακούστε, Ρωμαίοι συμπολίτες, το νόημα των όρων εξαρτάται από το πώς τους χρησιμοποιούμε (utemur), επομένως ας δούμε ποιος ορισμός της αξιοπρέπειας θα μπορούσε να μας φανεί πειστικός, εδώ!» Αντιθέτως, προσπαθούν και οι δύο να διαχειριστούν, ύπουλα, τους όρους *amplitudinem civitatis* όπως τους βολεύει: έτσι ώστε οι πολίτες να πιστέψουν ότι η αξιοπρέπεια της Ρώμης προδόθηκε, στην πρώτη περίπτωση ή ότι διαφυλάχθηκε, στη δεύτερη περίπτωση. Πρόκειται για το δραματικό εφέ που είδαμε και πριν: κάνεις τον κριτή σου να πιστέψει ότι το παρελθόν εκτυλίσσεται μπροστά στα μάτια του, χωρίς να παρατηρεί τη διαμεσολάβησή σου σε ό,τι αφορά την αναπαράστασή του.

Από την άλλη, το *Ad Herennium*, όπως και όλα τα ρητορικά εγχειρίδια που μας απασχολούν, επιδέχεται (ίσως ακόμα και να επιθυμεί για τον εαυτό του) μια ανάγνωση διπλή: όσο διδάσκει στον δικηγόρο της υπεράσπισης ή της πολιτικής αγωγής ότι μπορεί να παγιδεύει τους κριτές του, κάνοντας τους να φαντάζονται ότι η εκάστοτε φράση έχει ένα ορισμένο και αυτοτελές νόημα, άλλο τόσο διδάσκει στον κριτή μιας αντιπαράθεσης (στον ίδιο τον δικαστή) ότι οι άνθρωποι μπορούν πάντα να του παίζουν ένα τέτοιο παιχνίδι.

Εάν, ωστόσο, διευρύνουμε τόσο πολύ το δικανικό υπόδειγμα σκέψης, τότε θα πρέπει να κατανοήσουμε ότι παρουσιάζοντας την ερμηνεία ενός νόμου ως αυτονόητη, δημιουργούμε διάφορες επιπλοκές που αφορούν στο μέλλον. Αυτό είναι κάτι που οι αξιόμαχοι δικαστές πάντα το προσέχουν – εάν αποφασίσουν ότι η διάταξη Χ ερμηνεύεται με τον τρόπο Υ, γνωρίζουν πολύ καλά ότι αυτή τους η απόφαση θα δημιουργήσει μία κάποια νομολογία.²⁶³

Για παράδειγμα, εάν οι Ρωμαίοι πολίτες αποδεχτούν ότι *βλάπτει την αξιοπρέπεια της Ρώμης όποιος απειλεί το Δημόσιο Ταμείο της* (δηλ. εάν αποδεχτούν τον συγκεκριμένο ορισμό που τους προτείνει ο Καιπίων να αποδεχτούν), τότε θα έχει δημιουργηθεί μία μικρή νομολογία: κάποιος άλλος πολίτης, στο μέλλον, θα μπορεί να τα κάνει πάλι

²⁶³ Ως νομολογία ορίζεται, εδώ, το σύνολο των ερμηνευτικών αποφάσεων που έχουν εκδοθεί από τα προηγούμενα “δικαστήρια” – δηλ. από τους προηγούμενους ερμηνευτές ενός συγκεκριμένου κανόνα.

γυαλιά καρφιά στο Κομίτιο (ή και κάπου αλλού), ισχυριζόμενος ότι ήθελε να σώσει το Δημόσιο Ταμείο και, συνεπώς, να σώσει την αξιοπρέπεια της Ρώμης. Ο ίδιος άνθρωπος θα επικαλεστεί το γεγονός ότι οι Ρωμαίοι πολίτες αποδέχτηκαν, κατά το παρελθόν, τον εν λόγω ορισμό προκειμένου να αποτινάξει από πάνω του την κατηγορία του προδότη. Το θέμα, λοιπόν, δεν είναι απλώς να καταλήγουμε σε έναν ορισμό ή σε μία μονοσήμαντη ερμηνεία ενός ορισμού η οποία μας βολεύει ή μας αρέσει, επί του παρόντος. Το θέμα είναι να βλέπουμε και τις συνεπαγωγές που θα επιφέρει η εγκαθίδρυση ενός νέου ορισμού ή μίας νεοφανούς ερμηνείας στο μέλλον.

Υπ' αυτήν την έννοια, θα πρέπει ίσως να προσέχουμε ό,τι θα μπορούσε να ονομαστεί, στα ελληνικά, φωτογραφικός ορισμός και στα αγγλικά *tailor-made definition*, ακριβώς όπως προσέχουμε ή είμαστε επιφυλακτικοί απέναντι στους φωτογραφικούς νόμους. Φωτογραφικό νόμο, στα ελληνικά, αποκαλούμε έναν κανόνα δικαίου που έχει δημιουργηθεί έτσι ώστε να βάλει σε μπελάδες ή να ευνοήσει μια συγκεκριμένη ομάδα πολιτών. Συνήθως, απέναντι σε τέτοιους νόμους, τείνουμε όλοι να επαγρυπνούμε. Φερ' ειπείν, εάν σε μία πολιτεία διέρρευε η φήμη ότι ετοιμάζεται ένα παραστρατιωτικό πραξικόπημα από μία νεο-ναζιστική οργάνωση και, αμέσως, ψηφιζόταν ένας νόμος που θα προέβλεπε την ισόβια κάθειρξη για όσους *επιθυμούν* ν' ανατρέψουν το πολίτευμα, στοιχηματίζει κανείς ότι τα μέλη του κομμουνιστικού κόμματος αυτής της πολιτείας δεν θα χαίρονταν ιδιαίτερα. Μολονότι, δηλαδή, τα μέλη του κομμουνιστικού κόμματος αυτής της χώρας έχουν τους λόγους τους να σιχαίνονται τις νεο-ναζιστικές οργανώσεις, έχουν ακόμα περισσότερους λόγους να σιχαίνονται τέτοιους φωτογραφικούς νόμους. Και θα είχαν δίκιο, τα μέλη του κομμουνιστικού κόμματος, να μην χαίρονται: οι φωτογραφικοί νόμοι μπορούν, σήμερα, να χρησιμεύσουν προκειμένου να καταδικαστεί ο αντίπαλος σου, αλλά αύριο θα χρησιμεύσουν εναντίον σου.

Ανάλογα, λοιπόν, θα μπορούσαμε να είμαστε επιφυλακτικοί και σε ό,τι αφορά τους φωτογραφικούς ορισμούς των εννοιών *σε μια καθημερινή πολιτική ή φιλοσοφική συζήτηση*. Για παράδειγμα, έστω ότι δεν συμπαθώ τον κύριο Μόσχο, ο οποίος δουλεύει ως δικηγόρος σε μια τράπεζα και, παράλληλα, βρισκόμαστε μαζί σε μια συνέλευση σοσιαλιστών. Ύπουλα, μπορώ να εισαγάγω έναν ορισμό του τύπου «θεωρώ προδότη του μαρξισμού όποιον έχει δοσοληψίες με τράπεζες». Δεν αναφέρομαι ονομαστικά στον Μόσχο αλλά, τρόπον τινά, τον απεικονίζω μέσω ενός φωτογραφικού ορισμού: πράγματι, θα μπορούσαμε να παρομοιάσουμε με άνεση τους φωτογραφικούς ορισμούς

των εννοιών με τους φωτογραφικούς νόμους, για να κατανοήσουμε έτσι τους κινδύνους που η άκριτη καθιέρωση ενός ορισμού συνεπάγεται. Εγκαθιδρύοντας έναν τέτοιο ορισμό θα πρέπει να έχω κατά νου ότι ναι μεν κατατρόπωσα τον κύριο Μόσχο, αλλά δημιούργησα προβλήματα σε κάθε άνθρωπο που δηλώνει σοσιαλιστής και, παράλληλα, επιδιώκει να βγάλει τα προς το ζην δουλεύοντας σε μια τράπεζα.

Επιπλέον μπορώ, αντί να καθιερώσω έναν νέο ορισμό, να κατασκευάσω την persona του Μαρξ και να πιαστώ από μία συγκεκριμένη φράση του τελευταίου προκειμένου να την ερμηνεύσω όπως θέλω: λ.χ., από τη φράση ότι, *αυτό που ξεχωρίζει τους κομμουνιστές από τη μπουρζουαζία είναι όχι γενικά και αφηρημένα η εξάλειψη της ιδιοκτησίας, αλλά συγκεκριμένα η εξάλειψη της αστικής ιδιοκτησίας που οδηγεί στην εκμετάλλευση των πολλών από τους λίγους*.²⁶⁴ Έπειτα, θα δηλώσω στη συνέλευση ότι ο Μαρξ απεικονίζει ξεκάθαρα, με αυτή τη φράση, όσους συνεργάζονται με τραπεζικούς οίκους: εάν δεν ενθαρρύνουν αυτοί οι οίκοι τα μονοπώλια και την εκμετάλλευση των πολλών, τότε ποιος την ενθαρρύνει; Η νομολογία που η ερμηνεία αυτή οδηγεί και πάλι στα ίδια προβλήματα ή και σε μεγαλύτερα: και πάλι έχω κατατροπώσει τον κύριο Μόσχο, στρέφοντας τον μάλιστα ενάντια στον ίδιο τον Marx. Από την άλλη, έτσι στρέφω τον Marx ενάντια και σε κάθε άλλο ομόφρονα που θα συνεργαστεί με μια τράπεζα. Η οδηγία του να αποδίδεις στην persona (στον ρόλο, δηλαδή) του εκάστοτε συγγραφέα/νομοθέτη τις προθέσεις που σε βολεύουν, προκειμένου να διαβάσεις κατά έναν συγκεκριμένο τρόπο το έργο του, δίδεται από τον κυνικό συγγραφέα του *Ad Herennium* στο πρώτο βιβλίο της πραγματείας του, στα πλαίσια των γενικότερων οδηγιών για το πως να διαχειριστείς μία νομική στάση.²⁶⁵ Θυμίζοντας εξαιρετικά τον Austin, το *Ad Herennium* μάς διαβεβαιώνει στο βιβλίο αυτό ότι η αντιπαράθεση γύρω απ' το νόημα ενός κειμένου μπορεί κάλλιστα να ξεκινήσει από τις επιθυμίες του συγγραφέα (*scriptoris voluntas*), εφόσον κατορθώσουμε να δείξουμε ότι οι επιθυμίες αυτές δεν είναι ξεκάθαρες.

Ο Κοϊντιλιανός, αναλύοντας το θέμα περισσότερο από τον συγγραφέα του *Ad Herennium*, διευκρινίζει ότι σε γενικές γραμμές προϋποθέτει «περισσότερη δουλειά το να καθιερώσεις έναν νέο ορισμό από το να εφαρμόσεις έναν [υφιστάμενο] ορισμό σε

²⁶⁴ Πρόκειται για φράση που παραφράζω, ελάχιστα, και μπορεί να βρεθεί στο Κομμουνιστικό Μανιφέστο του Μαρξ.

²⁶⁵ *Rhetorica Ad Herennium*..., ό.π., I.IX.19.

ένα πράγμα».²⁶⁶ Είναι πιο εύκολο, μ' άλλα λόγια, σε μια συνέλευση Μαρξιστών να κατηγορήσεις για προδοτή τον Μόσχο επικαλούμενος μία ρήση του ίδιου του Μαρξ (την οποία, ωστόσο, θα πρέπει να έχεις διαλέξει με μεγάλη προσοχή ώστε να μην κινήσεις υποψίες) παρά να δημιουργήσεις, *ad hoc*, έναν δικό σου ορισμό. Σύμφωνα με τον Κοϊντιλιανό, όταν πρόκειται να διαλέξουμε τον πιο δύσκολο δρόμο και να καθορίσουμε χωρίς τη βοήθεια μιας αυθεντίας «τί είναι ένα πράγμα, απαιτείται να κάνουμε τις εξής δύο κινήσεις: να εγκαθιδρύσουμε τον δικό μας ορισμό και να καταστρέψουμε τον ορισμό του αντιπάλου. Συνεπώς στις [ρητορικές] σχολές, όπου φανταζόμαστε εμείς οι ίδιοι την απάντηση του αντιπάλου, θα πρέπει να επινοήσουμε δύο ορισμούς, οι οποίοι θα πρέπει να εξυπηρετούν τις δύο αλληλοαναιρούμενες πλευρές της υπόθεσης και αυτό θα πρέπει να το κάνουμε όσο καλύτερα μπορούμε [...] θα πρέπει να δώσουμε ιδιαίτερη έμφαση στο ερώτημα του εάν ο δικός μας ορισμός είναι περιττός και άσχετος ή αμφίσημος ή ασυνεπής ή εάν μπορεί να βοηθήσει περισσότερο τον αντίπαλο από εμάς τους ίδιους [...] θα έχουμε σιγουρέψει τον κατάλληλο ορισμό, όταν έχουμε επεξεργαστεί προσεκτικά τί είναι αυτό που επιθυμούμε να επιτελέσουμε (*quid velimus efficere*).»²⁶⁷

Και ο Κοϊντιλιανός φαίνεται, λοιπόν, να θεωρεί ότι αντί να πιστεύουμε ότι υπάρχει ένας ορισμός που έχει νόημα αυτός καθ' εαυτός, καλό θα ήταν να καταλάβουμε ότι το νόημα των λέξεων δύναται να καθοριστεί από την *επιθυμία κάποιου να επιτελέσει κάτι*. Όμως ο Κοϊντιλιανός δεν σταματά εκεί – αυτό είναι, ίσως, ένα από τα πράγματα που επεσήμαναν, κατά τον 20^ο αιώνα, φιλόσοφοι όπως ο Austin ή ο Wittgenstein, αλλά δεν είναι το μόνο μάθημα που επιθυμεί να μεταλαμπαδεύσει ο ίδιος εκκολαπτόμενους ρήτορες που διαβάζουν το έργο του. Ο Κοϊντιλιανός διδάσκει, σε αυτό το παράθεμα, πώς να εγκαθιδρύουμε εμείς έναν νέο ορισμό, κατά τρόπο που λανθάνει της προσοχής του αντιπάλου και μας συνιστά, ως εκ τούτου, να φανταζόμαστε πριν καν διεξαχθεί η πραγματική αντιπαράθεση ποιος ορισμός θα μπορούσε να μας βολέει εάν ήμασταν ο αντίπαλος μας. Πρόκειται, λοιπόν, για θεατρική άσκηση. Εάν, με άλλα λόγια, είμαι ο Τσιρίγκας και θέλω να αντιπαρατεθώ αύριο με έναν αντίδικο, ο Κοϊντιλιανός μου συνιστά να *γίνω ο αντίδικος* κι έπειτα να διακρίνω ποιος ορισμός θα με βόλεψε

²⁶⁶ Quintilian, *Institutio Oratoria*, ό.π., VII.III.19.; σσ. 93-94 “in hoc fere labor maior est, ut finitionem confirmes, quam ut in rem finitionem applies”.

²⁶⁷ Αυτ.

προκειμένου να καταστρέψω τα επιχειρήματα του Τσιρίγκα. Αυτό, όπως έχουμε ήδη επισημάνει, θα το κάνω για τους εξής λόγους:

- a) Θα το κάνω επειδή έτσι μπορώ να ελέγξω, απ' όλες τις πιθανές σκοπιές, πόσο επαρκής είναι όντως ο ορισμός μου. Αυτός είναι ο πραγματικός κίνδυνος της ρητορικής, γενικότερα, και του θεατρικού τρόπου βάσει του οποίου λειτουργεί η *inventio*, ειδικότερα. Αυτός είναι, ενδεχομένως, και ο λόγος που ο κόσμος ανέκαθεν αντιπαθούσε τη ρητορική: πρόκειται για μια τέχνη που σε βάζει να παίζεις τον ρόλο του αντίδικου όσο πιο πειστικά μπορείς και, κατά συνέπεια, σε βάζει σε κίνδυνο να καθηλωθείς στην προοπτική του αντίδικου – να γίνεις ο αντίδικος σου, στην πραγματικότητα και όχι πια στη φαντασία.
- b) Θα το κάνω για να διακρίνω πώς μπορώ να παγιδέψω, τρόπον τινά, τον προκατειλημμένο αντίδικο που δεν θέλει καν να διακρίνει τα πράγματα από μία άλλη πειστική σκοπιά.

Μου φαίνεται ότι, σε ό,τι αφορά το βήμα (a) έχω μιλήσει ήδη αρκετά. Θα δώσω ένα παράδειγμα για να γίνει πιο κατανοητό πως οι οδηγίες του Κοϊντιλιανού μπορούν να χρησιμεύσουν προς το βήμα (b). Το παράδειγμα αυτό θα το αντλήσω από μία συζήτηση που παρακολούθησα κάποτε και αφορούσε στον Slavoj Zizek. Ο ένας αντίδικος (ας τον ονομάσουμε Φ.) διαμαρτυρόταν για το ύφος γραφής του Zizek: παραπονιόταν, δηλαδή, ότι ο γραπτός λόγος του Zizek είναι ασαφής. Ο έτερος αντίδικος που είχε αναλάβει την υπεράσπιση του Zizek (ας τον ονομάσουμε Χ.) προσπαθούσε να εξηγήσει στον Φ. πού έχει παρερμηνεύσει τον Zizek. Ας συμβολίσουμε, τώρα, με τη μεταβλητή n τον αριθμό των επιχειρημάτων που και οι δύο αντίδικοι ξεστόμισαν προτού φτάσει η συζήτηση σε ένα τέλμα. Το τέλμα ήρθε με το εξής επιχείρημα που ξεστόμισε ο Χ.: «Ποιος είσαι εσύ, βρε Φ., που θα κρίνεις τον Zizek; Ο Zizek διδάσκει σε ένα από τα πιο φημισμένα πανεπιστήμια της Ευρώπης!». Το επιχείρημα αυτό (υπ. αριθμό $n+1$) ήταν το τέλμα της συζήτησης καθώς, ναι μεν ο Φ. προσπάθησε να το αντικρούσει με περισσότερα επιχειρήματα (λ.χ., «Σκέψου ότι, εάν το επιχείρημα σου λειτουργούσε ως κοινός τόπος, κρίναμε ποτέ κανέναν καθηγητή πρωτοκλασάτου πανεπιστημίου και, ως εκ τούτου, θα αρκούσε να εξασφαλίσει κανείς μονιμότητα σε ένα τέτοιο πανεπιστήμιο για να έχει κάτι αντίστοιχο με το αλάθητο του πάπα») αλλά, από την άλλη, ο Χ. αρνείτο να επιχειρηματολογήσει περαιτέρω. Επέστρεφε, ως εκ τούτου, διαρκώς στην επίκληση της αυθεντίας του φημισμένου πανεπιστημίου στο

οποίο ο Zizek διδάσκει. Συνεπώς, το επιχείρημα $n+1$ αποτέλεσε το τέλμα της αντιπαράθεσης.

Είδαμε ότι, πρώτος στόχος της ρητορικής τέχνης είναι να μας δείξει πώς να βγάλουμε τους άλλους ή τον εαυτό μας από μία συνθήκη δογματικής προκατάληψης. Πώς θα μπορούσε να συμβεί αυτό, εδώ, ακολουθώντας τις οδηγίες του Κοϊντιλιανού που μόλις παραθέσαμε;

Λοιπόν, ο Φ. θα μπορούσε, ακολουθώντας τις συμβουλές του Κοϊντιλιανού, να έχει φανταστεί πιθανές κατευθύνσεις που θα μπορούσε να πάρει η αντιπαράθεση, προτού καν αυτή διεξαχθεί. Βέβαια, εφόσον ο Φ. δεν είναι ο Νοστράδαμος, ούτε και κάποιο παντοδύναμο καρτεσιανό υποκείμενο, είναι σαφές ότι δεν θα μπορούσε να προβλέψει με ακρίβεια τον απόλυτο αριθμό ή το περιεχόμενο όλων των επιχειρημάτων της επερχόμενης αντιπαράθεσης (και γι' αυτόν τον λόγο επέλεξα μια μεταβλητή για να συμβολίσω τον αριθμό αυτόν και δεν αναφέρθηκα σε ένα συγκεκριμένο νούμερο, προηγουμένως). Θα μπορούσε, ωστόσο, να προβλέψει ότι ένα πιθανό τέλμα της συζήτησης θα ερχόταν όταν ο άλλος θα ξεστόμιζε το επιχείρημα «ποιος είσαι εσύ που θα κρίνεις τον Χ, ενώ δεν διδάσκεις σε κάποιο πρωτοκλασάτο πανεπιστήμιο;» επειδή είναι, νομίζω, πολύ συχνό φαινόμενο το να σκαλώνουν ή ακόμα και να τερματίζονται οι φιλοσοφικές αντιπαραθέσεις μέσω ενός τέτοιου επιχειρήματος.²⁶⁸ Προβλέποντας αυτό το επιχείρημα, ο Φ. θα μπορούσε να έχει διακρίνει, ακολουθώντας τις οδηγίες του Κοϊντιλιανού, ποιος ορισμός το υποστηρίζει. Το επιχείρημα «ποιος είσαι εσύ που θα κρίνεις τον άνθρωπο με τις z ιδιότητες» είναι προφανέστατα φωτογραφικό όταν κατασκευάζεται *ad hoc* και στρέφεται ενάντια σε έναν άνθρωπο... ο οποίος δεν διαθέτει τις z ιδιότητες! Ως φωτογραφικό επιχείρημα, προϋποθέτει μάλλον τον εξής φωτογραφικό ορισμό: *είναι ματαιόδοξος όποιος κρίνει έναν άνθρωπο που έχει τις z ιδιότητες, χωρίς παράλληλα να τις διαθέτει.*

²⁶⁸ Επικαλούμαι, εδώ, τη μαρτυρία της προσωπικής μου εμπειρίας και τη μαρτυρία των εμπειριών άλλων ανθρώπων που γνωρίζω. Δεν μου έχει δοθεί η ευκαιρία να κάνω κάποια έρευνα η οποία θα μου επέτρεπε να έχω συγκεκριμένα ποσοτικά τεκμήρια για να παραθέσω. Θα πρότεινα, ωστόσο, στον αναγνώστη να μη μείνει σε αυτό καθ' εαυτό το περιεχόμενο των παραδειγμάτων που χρησιμοποιώ στην παρούσα μελέτη, αλλά στην μορφή των ρητορικών ασκήσεων που εδώ παρουσιάζονται. Εάν ο αναγνώστης θεωρεί, δηλαδή, ότι υφίσταται κάποιο άλλο δόγμα (μια συγκεκριμένη επίκληση της αυθεντίας, λ.χ., ή κάποιο άλλο επιχείρημα που εΐθισται να χρησιμεύει προκειμένου να φτάσει ο διάλογος σ' ένα αναπόφευκτο τέλμα) τότε είναι ελεύθερος να φανταστεί τους φωτογραφικούς ορισμούς που προϋποθέτει το δόγμα αυτό κι έπειτα να επινοήσει έναν δικό του ορισμό που, εφόσον γίνει αποδεκτός, θα καταστρέψει το δόγμα εκ προοιμίου.

Εφόσον, λοιπόν, ο Φ. διέθετε την απαραίτητη ενάργεια για να κάνει αυτήν την πρόβλεψη, θα έπρεπε να ακολουθήσει τη δεύτερη οδηγία του Κοϊντιλιανού προκειμένου να υπερβεί η αντιπαράθεση το όριο του $n+1$: θα έπρεπε να βρει έναν φωτογραφικό ορισμό ικανό να καταστρέψει, εκ προοιμίου, τον ορισμό που προϋποθέτει το επιχείρημα του αντίδικου.

Ο Φ. θα μπορούσε να έχει αρχίσει, λοιπόν, παραθέτοντας το παράδειγμα ενός πολιτικού ή ενός φιλοσόφου που γνωρίζει ότι δεν χαίρει της εκτίμησης του Χ. κι έπειτα να συγκροτήσει, μέσω αυτού του παραδείγματος, έναν δικό του φωτογραφικό ορισμό ο οποίος θα άρμοζε στην περίπτωση. Ας αποκαλέσουμε τον πολιτικό που ο Χ. δεν εκτιμά καθόλου «Παρλάνο». Έστω, τώρα, ότι ο Παρλάνος έχει το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό ότι εγκωμιάζει εαυτόν, συχνά, για τις σπουδές του στο Kings College, όπου έχει διδάξει κιόλας. Ο Φ. θα μπορούσε να έχει αρχίσει, λοιπόν, τη συζήτηση, κάπως έτσι:

Δεν έχω κανένα πρόβλημα με την αντιπαράθεση αλλά υπάρχει ένα επιχείρημα που απεχθάνομαι και είναι αυτό που χρησιμοποιεί συχνά ο βουλευτής Παρλάνος όταν στρυμώχνεται στις φιλοσοφικές αντιπαραθέσεις και ρωτά τους αντιπάλους του «ποιος είσαι εσύ που κρίνεις τις φιλοσοφικές μου απόψεις; Εγώ έχω σπουδάσει και διδάξει στο Kings College!». Είναι, νομίζω, δείγμα αλαζονείας του Παρλάνου το ότι χρησιμοποιεί συνέχεια αυτό το επιχείρημα. Και θεωρώ ότι *είναι αλαζόνας όποιος χρησιμοποιεί ένα τέτοιο επιχείρημα, φαντάζομαι ότι συμφωνείς με αυτό...*

Εάν ο Χ. είχε συμφωνήσει με την τελευταία φράση, τότε θα είχε αποδεχθεί, πριν καν ξεκινήσει αυτή καθ' εαυτή η πραγματική αντιπαράθεση, έναν δεσμευτικό ορισμό (η χρήση της *personae* του Παρλάνου θα βοηθούσε προς αυτήν την κατεύθυνση). Επίσης, εάν είχε συμφωνήσει, δεν θα είχε κατορθώσει να δει την παγίδα που θα είχε προετοιμαστεί ειδικά για εκείνον. Κι έτσι, έπειτα από τις κινήσεις n , ο Χ. δεν θα μπορούσε καθόλου εύκολα να φέρει το επιχείρημα υπ' αριθμόν $n+1$ χωρίς να φωτογραφίσει, εαυτόν, ως αλαζόνα αντίδικο ή ακόμα και να ταυτιστεί με τον Παρλάνο, δηλ. με έναν πολιτικό που δεν εκτιμά. Ο φωτογραφικός ορισμός που προϋποθέτει το επιχείρημα υπ. αριθμ. $n+1$ θα είχε, εκ προοιμίου, καταστραφεί.

Το μείζον θέμα που φαίνεται να απασχολεί τους Ρωμαίους ρήτορες δεν σχετίζεται, πάντως, με τέτοιες ακαδημαϊκές συζητήσεις. Αυτό που τους απασχολεί περισσότερο

είναι το πως μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τον λόγο για ν' αναπεριγράψουμε μια ευκαταφρόνητη πολιτική συμπεριφορά ως αξιέπαινη, και το αντίστροφο. Η Ρωμαϊκή κοινωνία προωθούσε, όπως και κάθε άλλη, έναν συγκεκριμένο κώδικα δεοντολογίας – αλλά οι ρήτορες που μας απασχολούν φαίνεται να αντιλαμβάνονται πώς αυτός ο κώδικας μπορεί πάντα να αλλοιωθεί, να μεταμορφωθεί στην παραμορφωμένη του αντανάκλαση.

Για να δούμε ποιος ήταν ο κώδικας δεοντολογίας που οι Ρωμαίοι ρήτορες και οι ουμανιστές της εποχής του Machiavelli έπρεπε να τηρούν μάλλον θα πρέπει να στραφούμε στο *De Officiis* του Κικέρωνα. Πρόκειται για εγχειρίδιο το οποίο βρίσκει εκ προοιμίου ευνοϊκό κάθε ουμανιστή αναγνώστη του, επειδή ο Κικέρων παίζει με το εξής δραματικό τρικ: γράφει, υποτίθεται, το εγχειρίδιο αυτό για τον γιο του, ελπίζοντας ότι μέσω αυτού του συγγράμματος θα βοηθήσει το παιδί του ν' αφομοιώσει καλύτερα τις αρετές που πρέπει ν' ακολουθεί σ' όλη του την ζωή.

Οι ουμανιστές της εποχής του Machiavelli, λοιπόν, διδάσκονταν (ως άλλα παιδιά του Κικέρωνα) πώς θα πρέπει να εναρμονίζουν πάντα τη συμπεριφορά τους με ορισμένες αρετές (σήμερα μπορεί να λέγαμε: με ορισμένες αξίες). Η πρώτη αρετή που διδάσκει ο Κικέρων ότι πρέπει πάντα να ακολουθούμε ονομάζεται δικαιοσύνη (*iustitia*).²⁶⁹ Σύμφωνα με τον Κικέρωνα «Το θεμέλιο της δικαιοσύνης είναι η αξιοπιστία, δηλαδή η αλήθεια και η τήρηση των υποσχέσεων μας».²⁷⁰ Για να είμαστε δίκαιοι, θα πρέπει πάντα να τηρούμε τις υποσχέσεις μας και, μάλιστα, ο Κικέρων διδάσκει ότι ο μόνος λόγος να μην τις τηρήσουμε είναι επειδή έχουμε υπολογίσει ότι η τήρηση τους θα βλάψει αυτόν που του δώσαμε την υπόσχεση. Για να τονίσει την ανάγκη της τήρησης των υποσχέσεων, ο Κικέρων παρομοιάζει όσους καταπατούν την αρετή της δικαιοσύνης με άγρια θηρία. Σύμφωνα με τη διατύπωσή του, η καταπάτηση της *iustiti* μπορεί να ντυθεί «με τις μορφές του δόλου και της βίας [...] ο δόλος ταιριάζει στην πονηρή αλεπού, ενώ η βία στο λιοντάρι. Και τα δύο είναι πράγματα ξένα προς τον άνθρωπο, αλλά ο δόλος είναι το πιο αξιοκαταφρόνητο από τα δύο».²⁷¹

Η δεύτερη αρετή που πρέπει να έχει ένας καλός ρήτορας είναι αυτή της φρόνησης (*prudentis*), δηλ. της πρακτικής σοφίας που του επιτρέπει να θέτει τα ταλέντα του στις

²⁶⁹ Cicero, *De Officiis*, ό.π., σσ. 6-7.

²⁷⁰ Αυτ. I.VII.23, σσ. 24-25: “Fudnamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas”.

²⁷¹ Αυτ. I.XIII.41., σσ. 44-45: “autem duobus modis, id est aut vi et fraude... fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur, utrumque homine alienissimum, sed fraus odio digna maiore”.

πολιτικές και νομικές υπηρεσίες της πολιτείας του. Ο Κικέρων, θυμίζοντας τον Κοϊντιλιανό (αν και, βάζοντας τα πράγματα σε μία σωστή χρονική σειρά, θα πρέπει να ομολογήσουμε ότι ο Κοϊντιλιανός είναι αυτός που θυμίζει τον Κικέρωνα) γράφει ότι υπάρχουν ορισμένοι τεχνίτες οι οποίοι συχνά απέχουν από αυτήν την αρετή. Επαγγελματίες φιλόσοφοι ή αστρολόγοι ή μαθηματικοί διατείνονται ότι ασχολούνται με «την αναζήτηση της αλήθειας. Αλλά το να αφιερώνεσαι στη μελέτη και να απομακρύνεσαι από τις ενεργές ανάγκες της καθημερινότητας είναι αντίθετο με το ηθικό καθήκον».²⁷² Ο ρήτορας πρέπει να έχει φρόνηση, λοιπόν, και να γνωρίζει πως να επιλύει πρακτικά προβλήματα της καθημερινότητας και της πολιτικής ζωής.

Επιπλέον, ο ρήτορας θα πρέπει να ακολουθεί πάντα τις αρετές της καλοσύνης (benignitatis) και της γενναιοδωρίας (liberalitatis).²⁷³ Για να συμπεριφέρεται με καλοσύνη, ο ρήτορας μας θα πρέπει ν' αποφεύγει να βλάψει τους συμπολίτες του, εκτός και εάν έχουν στραφεί οι ίδιοι εναντίον του ή ενάντια στα συμφέροντα της πολιτείας. Αλλά, ακόμα και εάν είναι αναγκασμένος, υπ' αυτήν την έννοια να βλάψει κάποιον, ο ενάρετος άνδρας θα πρέπει να φέρεται μ' ευσπλαχνία: να μην βλάπτει περισσότερο τους εχθρούς του, λ.χ., απ' όσο απαιτούν οι ανάγκες του πολέμου.²⁷⁴ Σε ό,τι αφορά την αρετή της γενναιοδωρίας (liberalitatis),²⁷⁵ ο ρήτορας θα πρέπει να μην αρνείται να επιβραβεύσει με χάρες ή δώρα ανθρώπους που είναι ικανοί και ενάρετοι, μόνο και μόνο επειδή ο ίδιος θα στερηθεί τα περιουσιακά του στοιχεία. Ο Κικέρων παρατηρεί ότι υπάρχουν ορισμένοι Ρωμαίοι πολίτες που θεωρούν ότι είναι γενναιόδωροι όταν αρπάζουν κάτι που ανήκει σε έναν και το δίνουν σε άλλον – αλλά αυτό δεν είναι γενναιοδωρία, για τον Κικέρωνα, είναι απλώς αρπαγή της περιουσίας ενός άλλου και μας χρησιμεύει στο να ικανοποιήσουμε το πάθος μας για δόξα (gloria).²⁷⁶ Τέλος, ο ρήτορας θα πρέπει να διακρίνεται για τη γενναιότητά του (fortitudinis),²⁷⁷ βάζοντας τα ιδιοτελή του συμφέροντα πάντα δεύτερα, διακινδυνεύοντας ακόμα και την ίδια του τη ζωή προκειμένου να υπερασπιστεί τις αξίες του. Ο Κικέρων συμπληρώνει ότι πάντα θα βρεθεί, βέβαια, κι εκείνος ο πολίτης που πιστεύει ότι είναι γενναίος, μόνο και μόνο επειδή χιμάει κατ' ευθείαν στον κίνδυνο. Αλλά αυτή η συμπεριφορά, όταν δεν γίνεται

²⁷² Αυτ., I.VI.19: “in veri investigatione versantur; cuius studio a rebus gerendis abduci contra officium est”.

²⁷³ Αυτ. I.VI.20., σσ. 22-23.

²⁷⁴ Αυτ., II.VII. 26, σσ. 194-195.

²⁷⁵ Αυτ. I.XIII.42, σσ. 46-47.

²⁷⁶ Αυτ. I.XIII.43.

²⁷⁷ Αυτ., I.XIX.. 62, σσ. 64-65.

«για το κοινό καλό» (pro salute communi) αλλά «προς εξυπηρέτηση των ιδιοτελών του συμφερόντων» (pro suis commodis), απλώς οδηγεί σε κακές και βαρβαρισμούς.²⁷⁸

Τώρα, το *De Officiis* είναι ένα απολαυστικό εγχειρίδιο, αλλά έχει και τις σκοτεινές στιγμές του. Ο Κικέρων έχει μόλις γράψει ότι η βία και ο δόλος ταιριάζει στα θηρία, ενώ η τήρηση των υποσχέσεων ταιριάζει στους ανθρώπους, όταν ξαφνικά κάνει μια μικρή παρένθεση, σαν να κοντοστέκεται και γράφει:

Αλλά απ' όλες τις μορφές με τις οποίες έρχεται η αδικία, καμία δεν είναι πιο φρικτή από τη μορφή εκείνου του υποκριτή, ο οποίος εμφανίζεται ενάρετος ακριβώς τη στιγμή που διαπράττει τις μεγαλύτερες κακίες.²⁷⁹

Έπειτα, σαν να μην έχει συμβεί τίποτα, ο Κικέρων αφήνει στην άκρη αυτό το ενδεχόμενο και συνεχίζει με την ανάλυση των υπόλοιπων αρετών. Αλλά τί θα μπορούσε να έχει κατά νου, ο Κικέρων, τη στιγμή που κάνει αυτή τη μικρή παρένθεση;

Λοιπόν, ο Κικέρων θα μπορούσε να έχει κατά νου τις θεατρικές ασκήσεις που μόλις είδαμε. Και θα μπορούσε, επίσης, να έχει κατά νου τη *Ρητορική* του Αριστοτέλη. Σε αυτό το έργο, ο Αριστοτέλης διδάσκει ότι, όποιες κι εάν είναι οι ηθικές αξίες που μας κινητοποιούν σε δράση, είναι κάπως αφελές το να πιστεύουμε ότι ένας αξιόμαχος ρήτορας δεν θα μπορέσει να βρει μία παραπλήσια προς αυτές τις αρετές κακία, και να μας την αποδώσει. Ο συγγραφέας μας θέτει το πράγμα ως εξής:

Στον έπαινο και στον ψόγο μπορούμε ακόμα και να ταυτίζουμε χαρακτηριστικά που ήδη υπάρχουν με τα παραπλήσια τους: έτσι για κάποιον που είναι επιφυλακτικός θα πούμε ότι είναι ψυχρός και μηχανορραφεί, για τον χαζό θα πούμε ότι είναι τίμιος και ειλικρινής[...] τον απερίσκεπτο θα τον πούμε ανδρείο, τον σπάταλο, γενναιόδωρο· τον πολύ κόσμο αυτό τον πείθει[...] πιστεύουν πως αν κάποιος εκτίθεται σε κίνδυνο όταν δεν είναι ανάγκη, κατά μείζονα λόγο θα θελήσει να κινδυνέψει όταν πρόκειται για ευγενή σκοπό, ή πως αν είναι ανοιχτοχέρης με τον πρώτο τυχόντα, θα είναι πολύ περισσότερο απέναντι στους φίλους του[...]²⁸⁰

²⁷⁸ Αυτ.

²⁷⁹ Αυτ. I.XIII.41., σς. 44-45: “Totius autem iniustitiae nulla capitalior quam eorum, qui tum, cum maxime fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur”.

²⁸⁰ Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, ό.π., σ. 159.

Η τεχνική αυτή, στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη, δεν έχει αποκτήσει ακόμα κάποιο όνομα. Όμως ο ιστορικός Quentin Skinner, αναζητώντας τα ίχνη των οδηγιών που αφορούν στην αναπεριγραφή των ενάρετων συμπεριφορών, έχει δείξει ότι οι Ρωμαίοι γνωρίζουν την τεχνική που μας απασχολεί με το όνομα *παραδιαστολή*. Όνομα εμφανώς αρχαιοελληνικό, μολονότι δεν το συναντάμε σε καμία αρχαιοελληνική πραγματεία που γνωρίζουμε σήμερα, πράγμα που μάλλον δείχνει ότι το ρητορικό εγχειρίδιο του ανθρώπου που την βάπτισε δεν έχει επιβιώσει.

Σύμφωνα με τον Skinner, η αρχαιότερη καταγραφή του όρου «παραδιαστολή» που έχουμε στα χέρια μας, μπορεί να βρεθεί στο *De Figuris Sententiarum et Elocutionis*²⁸¹ του Ρωμαίου ρήτορα Rutilius Lupus – εγχειριδίου που υπολογίζεται ότι δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά το 20 π.Χ. και η διδασκαλία του ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένη μεταξύ των ουμανιστών, κατά τον 16^ο αιώνα.²⁸² Στο εγχειρίδιο αυτό, ο Lupus γράφει ότι η παραδιαστολή είναι «αυτό που διακρίνει δύο ή περισσότερα αφηγήματα τα οποία μπορεί να ιδωθούν ως εάν έχουν την ίδια δύναμη και μας διδάσκει πόσο μεγάλη απόσταση τα χωρίζει».²⁸³ Είναι το σχήμα που θα χρησιμοποιούσες, σύμφωνα με τον Lupus, όταν «θα έπρεπε να σε αναγνωρίσουν ως σοφό αντί για δόλιο, ή ως θαρραλέο αντί για θρασύ, ή ως προσεκτικό αντί για άπληστο [...]»²⁸⁴

Ο Skinner έχει δείξει, επιπλέον, ότι ο ρήτορας που συνιστά προσοχή σ' αυτό το σχήμα είναι ο Κοϊντιλιανός. Σύμφωνα με τον Κοϊντιλιανό «όταν μία πράξη θράσους αποκαλείται γενναιότητα και όταν η πολυτέλεια αποκαλείται γενναιοδωρία, ορισμένοι συγγραφείς λένε ότι αυτές συνιστούν περιπτώσεις κατάχρησης»,²⁸⁵ αλλά ο ίδιος προτιμά να προσδιορίζει αυτή την ύπουλη αναπεριγραφή των εννοιών με τ' όνομα της παραδιαστολής.²⁸⁶

Εάν συνδυάσουμε τις θεατρικές ασκήσεις που προηγουμένως παρουσιάστηκαν με την παραδιαστολή, αυτό που παράγεται ως αποτέλεσμα είναι μια, τρόπον τινά, τρομακτική εικόνα ρητόρων που εκπαιδεύονται για ν' αντιμετωπίσουν κάθε απόπειρα

²⁸¹ Rutilius Lupus: *De Figuris Sententiarum et Elocutionis*, Leiden-E.J.Brill, Λάιντεν, 1970.

²⁸² Quentin Skinner, *Visions of Politics: Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, τομ. III., Κέιμπριτζ, 204, σ.90.

²⁸³ Rutilius Lupus, ό.π. I.4. σ. 90: "Hoc schema duas aut plures res, quae videntur unam vim habere, disiungit et quantum distent docet". Βλ. και Skinner, ό.π.

²⁸⁴ Rutilius Lupus, ό.π.: "te pro astuto sapientem intelligenti, pro confidente fortem, pro inliberali diligentem rei familiaris, pro malivolo severum".

²⁸⁵ Quintilian, *Institutio Oratoria*, ό.π., VIII.IV. 36., σς. 320-321: "Illa quoque quidam catachresis volunt esse, cum temeritate virtus aut pro luxuria liberalitas dicitur". Βλ. και Skinner, ό.π., σελ. 91.

²⁸⁶ Quintilian, ό.π., IX.III.65.

αρνητικής ή θετικής αξιολόγησης μιας πολιτικής πράξης, ως άλλοι υποκριτές ή ηθοποιοί. Στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη υποστηρίζεται ότι αυτό που λανθάνει της προσοχής του ακροατή ο οποίος εξαπατάται από την τεχνική της παραδιαστολής είναι ότι ο ρήτορας που τον εξαπατά παίζει με τα κίνητρα των ανθρώπων. Αλλά τα κίνητρα ενός ανθρώπου που αξιολογείται βρίσκονται μέσα στο κεφάλι του, στο οποίο δεν έχουμε πρόσβαση. Ο ρήτορας παίζει με το πρόσωπο του ανθρώπου μας, ωστόσο, δημιουργώντας μας τη φαντασίωση ότι μπορούμε να γνωρίσουμε ποια ήταν τα κίνητρα αυτά.

Είδαμε, με άλλα λόγια, στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι οι Wittgenstein και Austin παρομοιάζουν τις λέξεις με εργαλεία. Ο Κοϊντιλιανός, στο βιβλίο IX του *Institutio Oratoria*, θα τις παρομοιάσει με όπλα. Θα γράψει ότι υπάρχουν ορισμένα ρητορικά σχήματα (*figuris*) τα οποία δημιουργούν σε όποιον τα ακούει μια αίσθηση παραπλήσια προς αυτήν που δημιουργεί ο καλός ξιφομάχος στο θύμα του. Σύμφωνα με τον Κοϊντιλιανό, ο καλός ξιφομάχος δεν βασίζεται ποτέ στην κτηνώδη δύναμη – αντιθέτως, η τέχνη του τον έχει διδάξει να προσποιείται, προκειμένου να δημιουργήσει μια ψευδαίσθηση ασφάλειας στον αντίπαλο κι έπειτα να τον ξεσκίσει.²⁸⁷ Γι' αυτά τα σχήματα, ο Κοϊντιλιανός θα γράψει ότι «η χρησιμότητα τους είναι τρομερή και, παράλληλα, πολλαπλή» (*quarum quidam utilitatem cum magna, tum multiplex*)²⁸⁸. Για να αποφύγουμε, ή έστω για να διακρίνουμε, τον ενδεχόμενο κίνδυνο αυτών των σχημάτων, θα πρέπει ίσως να προσωποποιούμε πάντοτε τους ανθρώπους που αξιολογούμε κατά τον τρόπο που ο Κοϊντιλιανός διδάσκει: παρουσιάζοντας ως αξιόπιστο ένα εναλλακτικό κίνητρο που νοσηματοδοτεί αυτά που έγραψαν ή είπαν.

Κλείνοντας το κεφάλαιο αυτό, θα ήθελα να διευκρινίσω ότι άφησα απ' έξω μία οδηγία του Κοϊντιλιανού η οποία αφορά στη διαχείριση των ορισμών. Πράγματι, στην αρχή της παρούσας ενότητας έγραψα ότι, κατά την εκτίμηση του Κοϊντιλιανού θα πρέπει να προσέχουμε τον αξιόμαχο ρήτορα ο οποίος παραλείπει να ορίσει τις έννοιες που ενδέχεται να μας χρησιμεύσουν σε ό,τι αφορά την κατανόηση του λόγου του. Πρόκειται, ίσως, για την πιο επικίνδυνη τεχνική της ρητορικής. Η τεχνική αυτή δαιμόνιζε, όπως θα δούμε, όχι μόνο τον ίδιο τον Κοϊντιλιανό, αλλά και τους συμανιστές

²⁸⁷ Quintilian, *αντ.*, IX. I. 19.

²⁸⁸ *Αυτ.* Ας σημειωθεί, εδώ, ότι τόσο η προσωποποίηση όσο και η μετάσταση ή η παραδιαστολή, συνιστούν τέτοιου είδους ρητορικά σχήματα σύμφωνα με τον Κοϊντιλιανό.

επιγόνους του. Πρόκειται, στην πραγματικότητα, για την τεχνική που δεν παρέλειπαν ν' αποδίδουν οι ουμανιστές στους Σχολαστικούς θεολόγους.

Πρόκειται για την τεχνική που σου επιτρέπει να πολλαπλασιάζεις το νόημα του λόγου σου, να ντροπιάζεις ή και να μπερδεύεις τους συμπολίτες σου, όποτε η περίσταση βολεύει, έτσι ώστε να διαφεύγεις από κάθε απόπειρα κριτικού ελέγχου των επιχειρημάτων σου.

Κεφάλαιο Τρίτο: Η προσωποποίηση και το ρητορικό σχήμα της significatio

Στο παρόν κεφάλαιο θα προσπαθήσω να κάνω λόγο για ένα από τα πιο επικίνδυνα σχήματα του λόγου που μελετούσαν οι ουμανιστές κατά τον 16^ο αιώνα. Για το σχήμα που ονομάζεται significatio. Είδαμε ήδη ότι, η αμφισημία μπορεί να λειτουργήσει ως ερευνητικό εργαλείο σύμφωνα με τα ρητορικά εγχειρίδια που μας απασχολούν, στον βαθμό που μας επιτρέπει να κατανοήσουμε ότι το νόημα του λόγου καθορίζεται από τις αλληλοαναιρούμενες προθέσεις που θ' αποδώσουμε στο υποκείμενο εκφοράς του. Υπ' αυτήν την έννοια, η αμφισημία δεν είναι κάτι το κακό – ίσα ίσα, μας βοηθά να καλλιεργήσουμε την κριτική μας εγρήγορση. Τώρα, ωστόσο, θα δούμε πως η αμφισημία μπορεί να καταστήσει κάποιον ικανό να διαφεύγει από τον κριτικό έλεγχο των συμπολιτών του, ειδικά εφόσον συνδυαστεί με το σχήμα της significatio.

Αλλά ας τα πάρουμε με τη σειρά. Significatio ονομάζεται εκείνο το ρητορικό σχήμα που μπορεί να αφήσει τους κριτές μας να υποπτεύονται ή να φαντάζονται περισσότερα απ' όσα έχουμε πει – είναι, σύμφωνα με τον συγγραφέα του *Ad Herennium*, το σχήμα εκείνο που τους κάνει να πιστεύουν ότι, αυτονόητα, λανθάνει ένα χαμένο βάθος ή ένα κρυμμένο νόημα στα λόγια μας. Ο συγγραφέας μας γράφει ότι «η significatio είναι εκείνο το σχήμα που αφήνει να υπονοηθούν περισσότερα από όσα έχουμε πει».²⁸⁹ Τονίζει δε ότι «η significatio παράγεται μέσω της αμφισημίας όταν μία λέξη μπορεί να γίνει αντιληπτή με δύο ή περισσότερους τρόπους και, ωστόσο, γίνεται αντιληπτή κατά τον τρόπο με τον οποίο θέλει ο ομιλητής [...] Όσο πρέπει να αποφεύγουμε εκείνες τις αμφισημίες που καθιστούν το ύφος μας ασαφές, τόσο πρέπει να αναζητούμε εκείνες τις αμφισημίες που παράγουν μία significatio αυτού του είδους[...]»²⁹⁰

Πώς μπορεί να λειτουργήσει, κατά τρόπους επικίνδυνους, η significatio σε συνάρτηση με την αμφισημία; Θα επιχειρήσω να δώσω δύο παραδείγματα: το πρώτο παράδειγμα είναι επινοημένο, το άλλο αντλείται από τον *Οθέλλο* του Shakespeare. Το φανταστικό παράδειγμα έχει ως εξής: ας υποθέσουμε ότι έχουμε μία προϊσταμένη η

²⁸⁹ *Rhetorica Ad Herennium*, ό.π., IV. LIII.67., σσ. 400-401: "significatio est res quae plus in suspitione relinquit quam positum est in oratione".

²⁹⁰ Αυτ.: "per ambiguum, cum verbum potest in duas pluresve sententias accipi, sed accipitur tamen in eam partem quam vult is qui dixit... ambigua quemadmodum vitanda sunt quae obscuram reddunt orationem, item haec consequenda quae conficiunt huiusmodi significationem".

οποία δεν συμπαθεί τους μετανάστες και, παράλληλα ότι στη δουλειά μας έχει προσληφθεί, στις αρχές του Μαΐου, ένας μετανάστης συνάδελφος, με σύμβαση εργασίας εξαμήνου. Με το που προσλαμβάνεται ο μετανάστης, η προϊσταμένη δηλώνει ότι:

Έπειτα από διεξοδική έρευνα του βιογραφικού του και, έχοντας τηλεφωνήσει σε παλιότερες υπηρεσίες του συναδέλφου σας, έχω να σας πω το εξής, καλό θα ήταν να προσέχετε τους μετανάστες που μοιάζουν μ' αυτόν εδώ, η εμπειρία μου έχει δείξει ότι είναι αγάριστοι. Θα δείτε ότι θα επιβεβαιωθώ σύντομα, θα δείτε στο μέλλον τί αδικίες θα προκύψουν, όταν ο μετανάστης συνάδελφος σας θα ζητήσει άδεια (:=δήλωση z).

Θα ήθελα, τώρα, να δούμε πως η δήλωση z μπορεί να χρησιμοποιηθεί, προκειμένου να “επιβεβαιωθούν” τα λόγια της προϊσταμένης σε δύο αλληλοαναιρούμενα σενάρια:

Σενάριο 1: Έστω ότι ο μετανάστης συνάδελφος ζητά να πάρει άδεια το καλοκαίρι. Η προϊσταμένη μπορεί να δηλώσει, σε αυτήν την περίπτωση, ότι «είδατε που επιβεβαιώνομαι; Ζητάει να πάρει άδεια το καλοκαίρι, άδεια θα έπρεπε να παίρνουν μόνο οι παλιοί και να μένουν πίσω οι καινούριοι, οι οποίοι δεν έχουν ρίξει ήδη δουλειά στην εταιρεία. Γιατί δεν ζήτησε άδεια το φθινόπωρο που θα είχαν κάνει όλοι οι παλιοί τις διακοπές τους και θα ήταν το γραφείο πλήρες; Τελικά, επιβεβαιώθηκα όταν σας έλεγα ότι μετανάστες σαν κι αυτόν είναι αγάριστοι».

Σενάριο 2: Έστω ότι ο μετανάστης συνάδελφος δεν ζητά άδεια το καλοκαίρι, αλλά τον Νοέμβριο. Η προϊσταμένη μπορεί και σ' αυτήν την περίπτωση να ισχυριστεί ότι «είδατε που επιβεβαιώνομαι; Ο μετανάστης ζητά να πάρει άδεια τον Νοέμβριο, άδεια θα έπρεπε να παίρνουν τον μήνα αυτό μόνο οι παλιοί συνάδελφοι, γιατί τον Νοέμβριο έχουμε πολλή δουλειά και θα πρέπει το γραφείο να είναι πλήρες. Γιατί δεν ζήτησε να πάρει άδεια το καλοκαίρι, που είναι νεκρή σεζόν; Τελικά, επιβεβαιώθηκα όταν σας έλεγα ότι μετανάστες σαν κι αυτόν είναι αγάριστοι».

Προφανώς, τα σενάρια 1 και 2 είναι αλληλοαναιρούμενα. Έστω ότι ονομάζουμε –Δ το σύνολο των καινούριων υπαλλήλων που ζητούν άδεια το καλοκαίρι και Δ το σύνολο των νέων υπαλλήλων που δεν ζητούν άδεια το καλοκαίρι. Σύμφωνα με το πρώτο σενάριο, στο σύνολο των αγάριστων υπαλλήλων (ας συμβολίσουμε αυτό το σύνολο ως Υ) υπάγεσαι όταν ζητάς να πάρεις άδεια το καλοκαίρι και, συνεπώς, υποχρεώνεις κάποιον παλιό να μείνει πίσω κατά τη διάρκεια εκείνης της σεζόν (δηλ. όταν ανήκεις

στο σύνολο $-\Delta$). Εάν ανήκεις στο $-\Delta$, τότε είσαι αχάριστος, καθότι $-\Delta \subset Y$. Σύμφωνα με το δεύτερο σενάριο, στο σύνολο Y υπάγεις όταν δεν ζητάς να πάρεις άδεια το καλοκαίρι (και, συνεπώς, ανήκεις στο σύνολο Δ). Προφανώς, λοιπόν, ισχύει ότι τα δύο σενάρια είναι αλληλοαναιρούμενα ($-\Delta \subset Y \neq \Delta \subset Y$).

Μόνο που, σύμφωνα με το *Ad Herennium*, η προϊσταμένη που χρησιμοποιεί σωστά τη *significatio* γνωρίζει ότι $-\Delta \subset Y \neq \Delta \subset Y$ αλλά, παράλληλα, γνωρίζει ότι μόνο το ένα από τα δύο σενάρια θα υλοποιηθεί (σε τελική ανάλυση, ο έρμος ο συνάδερφος, άπαξ και προσελήφθη τον Μάιο μήνα, είτε το καλοκαίρι θα ζητήσει άδεια είτε το φθινόπωρο – άλλη δυνατότητα δεν υπάρχει). Η προϊσταμένη αφήνει να εννοηθεί ότι έχει προβλέψει ποιο από τα δύο σενάρια είναι αυτό που θα επιβεβαιωθεί και, παράλληλα, χρησιμοποιεί έναν όρο (τον όρο *αχάριστος*) που γνωρίζει ότι μπορεί να καταστεί αμφίσημος υπό τις δεδομένες συνθήκες, δηλ. να έχει διπλό νόημα που θα ταιριάζει είτε στο σενάριο 1 (όπου η προϊσταμένη μας ενημερώνει ότι $-\Delta \subset Y$) είτε στο σενάριο 2 (όπου η προϊσταμένη μας ενημερώνει ότι $\Delta \subset Y$). Ένα τέτοιο ρητορικό σχήμα μπορεί να επιφέρει δραματικά αποτελέσματα εκεί όπου:

1. Κανείς δεν θα μπει στη διαδικασία να σκεφτεί, όταν θ' ακούσει την προϊσταμένη να ισχυρίζεται ότι τα λόγια της επιβεβαιώθηκαν, το πότε έκανε η προϊσταμένη αυτήν την πρόβλεψη. Η προϊσταμένη, εν προκειμένω, έκανε την πρόβλεψη τον Μάιο.
2. Κανείς δεν θα μπει στη διαδικασία να σκεφτεί ότι, όταν έκανε η προϊσταμένη την πρόβλεψη της, δεν έθετε τα κριτήρια βάσει των οποίων ο μετανάστης θ' αποδειχθεί αχάριστος στο μέλλον. Τα κριτήρια, όταν μιλάμε για πρόβλεψη και πιθανές ερμηνείες, προϋποθέτουν τη δημιουργία τουλάχιστον δύο παράλληλων κόσμων και θέτουν τις προδιαγραφές βάσει των οποίων η εκάστοτε πρόβλεψη θα επιβεβαιωθεί σε έναν κόσμο και θα διαψευστεί σε έναν άλλο. Εδώ, όμως, αυτά τα κριτήρια κατασκευάζονται εκ των υστέρων και όχι εκ των προτέρων: η προϊσταμένη, με άλλα λόγια, πρώτα παρατηρεί πως κατέληξε να είναι ο κόσμος κι έπειτα μπαίνει στον κόπο να παραθέσει έναν ορισμό ο οποίος περιλαμβάνει τα κριτήρια που μας ενδιαφέρουν και στενεύει το σημασιολογικό πλάτος της έννοιας του αχάριστου υπαλλήλου.
3. Κανείς δεν θα μπει στη διαδικασία να σκεφτεί ότι, ναι μεν η προϊσταμένη δεν έθεσε αυτά τα κριτήρια όταν έκανε τη δήλωση z , αλλά μπορεί, ωστόσο, να ισχυριστεί εκ των υστέρων ότι τα έθετε, επικαλούμενη την μορφή του ίδιου του λόγου της. Εάν, πράγματι, εγκαλέσεις την προϊσταμένη ότι δεν έθεσε τα κριτήρια της πρόβλεψής της ήδη από τον Μάιο, αυτή θα μπορέσει να σου πει με άνεση ότι «προφανώς και τα έθεσα! Δεν είναι αυτονόητο τι σημαίνει η λέξη αχάριστος;». Κι έπειτα, κατ' αναλογία με τον κόσμο στον

οποίο ζεις (κατ' αναλογία με το εάν έχει προκύψει το 1^ο ή το 2^ο από τα παραπάνω σενάρια, δηλαδή) θα σου πει «προφανώς και αγάριστος είναι ο καινούριος υπάλληλος που ζητά άδεια το καλοκαίρι» ή «προφανώς και αγάριστος είναι ο καινούριος υπάλληλος που δεν ζητά άδεια το καλοκαίρι». Και θα σε διαβεβαιώσει ότι, αυτονόητα, αυτό εννοούσε εξ' αρχής, διαφεύγοντας από τον κριτικό σου έλεγχο.

Για να χρησιμοποιήσει εκούσια ένα τέτοιο ρητορικό σχήμα, η προϊσταμένη θα πρέπει πρώτα να φτιάξει ένα νοερό μοντέλο των υπόλοιπων συναδέλφων και να καταλάβει ποιος είναι ο όρος που θα μπορούσε να επικαλεστεί, εκ των υστέρων, έτσι ώστε να δημιουργήσει είτε την εντύπωση ότι ισχύει το $-\Delta \subset Y$ είτε την εντύπωση ότι ισχύει το $\Delta \subset Y$. Αυτό προϋποθέτει, βέβαια, το ν' αναγνωρίζει και η ίδια ότι τα λόγια της δεν είναι νοηματικά αυτοτελή – με άλλα λόγια, προϋποθέτει το να γνωρίζει η προϊσταμένη μια βασική αρχή των σύγχρονων ή των ουμανιστικών προσεγγίσεων της γλώσσας. Ο όρος «αγάριστος» δεν είναι τόσο σπάνιος όσο ο όρος «υπερβατολογικός». Και, ωστόσο, μπορεί να καταστεί εξαιρετικά αμφίσημος. Ο ακροατής της προϊσταμένης μπορεί να νιώσει ότι αυτονόητα, ο όρος είχε πάντα ένα συγκεκριμένο νόημα, ένα νόημα που ταιριάζει άψογα στη συγκεκριμένη περίπτωση. Ο ακροατής, λοιπόν, μπορεί να νιώσει ότι η προϊσταμένη ήταν ανέκαθεν σαφής.

Στο επινοημένο αυτό παράδειγμα, έδωσα στην προϊσταμένη δόλιες αξιώσεις. Θα μπορούσε, ωστόσο, να μην έχει χρησιμοποιήσει το σχήμα της *significatio* με δόλο ή/και εκούσια. Άπαξ και είναι προκατειλημμένη απέναντι στους μετανάστες, η προϊσταμένη θα μπορούσε να έχει συναγάγει από το χρώμα του συναδέλφου την πρόβλεψη ότι θ' αποδειχθεί αγάριστος. Έπειτα, θα μπορούσε να έχει δηλώσει «ο συνάδελφος σας θ' αποδειχθεί αγάριστος, θα δείτε τι έχει να γίνει με τις άδειες» και, στη συνέχεια, είτε ο άνθρωπος θελήσει να πάρει άδεια το καλοκαίρι είτε το φθινόπωρο, η προϊσταμένη μπορεί να δηλώσει ότι επιβεβαιώθηκαν οι χειρότεροι φόβοι της, επιχειρηματολογώντας με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που επιχειρηματολόγησε και στο προηγούμενο παράδειγμα. Σ' αυτή τη δεύτερη περίπτωση, ακόμα και η ίδια η προϊσταμένη έχει πιστέψει ότι επιβεβαιώθηκαν τα λόγια της, αδυνατώντας να διακρίνει ότι τα λόγια της ήταν τόσο υπαινικτικά και αμφίσημα, ώστε θα μπορούσαν να έχουν επιβεβαιωθεί σε κάθε περίπτωση. Πράγματι, η προϊσταμένη, σ' αυτό το δεύτερο παράδειγμα, δεν έχει μπει στη διαδικασία να σκεφτεί: μισό λεπτό, πώς θα μπορούσε να *μην είναι* αγάριστος ο μετανάστης; Πότε ακριβώς πρέπει να ζητήσει άδεια για να μην υπαχθεί στο σύνολο Y ; Πώς χρησιμοποιούμε, σ' αυτό το συγκεκριμένο, τον όρο αγάριστος; Πράγματι, σύμφωνα με το *Ad Herennium*, όταν διαχειριζόμαστε ένα ζήτημα που αφορά σε ηθική αξιολόγηση μιας παρελθούσας πράξης, στην πραγματικότητα έχουμε στα χέρια μας μία *constitutio iuridicalis*, δηλ. μία δικανική στάση. Μία από τις οδηγίες

που παραθέτει το *Ad Herennium*, σε όποιον θέλει να μπει στη διαδικασία υπεράσπισης του ανθρώπου που αξιολογείται αρνητικά είναι η εξής: για να παίξουμε σωστά την υπεράσπιση, θα πρέπει να εξετάσουμε μια εναλλακτική πορεία του χρόνου: δηλ. να μπούμε στη θέση του υποκειμένου που αξιολογείται αρνητικά κι έπειτα να σκεφτούμε – μισό λεπτό, τι θα έπρεπε να έχει κάνει, ο άνθρωπος μας, προκειμένου να μην αξιολογηθεί αρνητικά;

Συνεπώς, ο πολιτικός κίνδυνος που λανθάνει στο σχήμα της *significatio* είναι ο εξής: εάν κάποιοι συνάδελφοι πειστούν ότι η προϊσταμένη κάτι ήξερε όταν έλεγε ότι ο μετανάστης θα αποδειχθεί αχάριστος, θα έχουν παραβλέψει το γεγονός ότι η *δήλωση* *z* είχε τέτοια μορφή, ώστε να μπορεί να δημιουργήσει την αίσθηση ότι επιβεβαιώνεται σε κάθε δυνατό μέλλον. Βλέποντας την πρόβλεψη της να “επιβεβαιώνεται”, οι συνάδελφοι θεωρούν ότι η προϊσταμένη αποτελεί κάποιου είδους αυθεντία στα εργασιακά θέματα – αδυνατώντας να παρατηρήσουν ότι το μόνο πράγμα που, ίσως, είχε κατορθώσει να διακρίνει η προϊσταμένη τους είναι ότι η φράση της ήταν εγγενώς αμφίσημη και θα μπορούσε να έχει επιβεβαιωθεί σε κάθε περίπτωση. Ακολουθώντας, ωστόσο, τις οδηγίες του *Ad Herennium*, παρατηρεί κανείς ότι ένας τρόπος για ν’ αντιμετωπίσουμε τον κίνδυνο είναι το να παίξουμε με τον χρόνο: θα πρέπει, δηλαδή, να μαζέψουμε τους συναδέλφους και να τους κάνουμε να κατανοήσουν ότι, όσο αυτονόητο και εάν τους φαίνεται ότι η φράση της προϊσταμένης επιβεβαιώθηκε σε αυτό το παρόν (στο παρόν, λ.χ., όπου ο συνάδερφος ζήτησε να πάρει άδεια το καλοκαίρι) άλλο τόσο αυτονόητο θα τους είχε φανεί ότι επιβεβαιώνονταν τα λόγια της προϊσταμένης σε ένα εναλλακτικό παρόν (στο παρόν όπου θα είχε ζητήσει, ο συνάδερφος, άδεια το φθινόπωρο).

Ένα δεύτερο παράδειγμα, μπορούμε να το αντλήσουμε από τον *Οθέλλο* του Shakespeare. Σε αυτό το έργο, ο Ιάγος προσπαθεί να κάνει τον Οθέλλο να υποπτευθεί ότι ο πιστός υπασπιστής του, ο Κάσσιος, έχει κρυφό δεσμό με την γυναίκα του Οθέλλου, τη Δεισδαιμόνα. Κάποια στιγμή, οι Ιάγος και Οθέλλος βλέπουν τον Κάσσιο να συζητά με τη Δεισδαιμόνα και, καθώς τον πλησιάζουν, εκείνος απομακρύνεται και μένει η Δεισδαιμόνα μόνη. Πρόκειται για μια αθώα σκηνή και, στην πραγματικότητα, καμία πράξη σεξουαλικής φύσης δεν έχει λάβει χώρα μεταξύ του Κάσσιου και της Δεισδαιμόνας. Ωστόσο, ο Ιάγος αδράχνει την ευκαιρία και χρησιμοποιεί τη *significatio* ως εξής:

Ιάγος: Χα, δεν μ’ αρέσει αυτό.

Οθέλλος: Τι μουρμουρίζεις, εσύ;

Ιάγος: Τίποτα, Άρχοντα μου, ή εάν – δεν ξέρω τι. (Nothing my Lord, or if, I know not what).

Αυτό το «ή εάν» (or if) που μένει ανολοκλήρωτο έχει καταλυτικές επιδράσεις σε ό,τι αφορά τη συνέχεια της πλοκής. Ορισμένοι λογοτεχνικοί κριτικοί έχουν θεωρήσει αυτό το «ή εάν» ως το σημείο στο οποίο ο Οθέλλος μπαίνει οριστικά και αμετάκλητα στην προοπτική του εξαπατημένου συζύγου.²⁹¹ Σύμφωνα με τον Quentin Skinner, αυτή η ερμηνευτική προσέγγιση του έργου είναι πειστική, μιας και ο Ιάγος χρησιμοποιεί, εδώ, το ρητορικό σχήμα που μας απασχολεί.²⁹² Πράγματι, ο Skinner έχει δείξει ότι ο Shakespeare έχει σπουδάσει ρητορική και είναι εξαιρετικά πιθανό, όχι απλώς το να γνώριζε το *Ad Herennium*, αλλά να το είχε και δίπλα του ενώ έγραφε τα θεατρικά του έργα. Για τον Skinner είναι προφανές ότι ο Ιάγος, σ' αυτό το σημείο, χρησιμοποιεί την τεχνική που οι ρήτορες μας ονομάζουν αποσιώπηση.²⁹³ Σύμφωνα με το *Ad Herennium* «η significatio παράγεται μέσω της αποσιώπησης (abscisionem) όταν αρχίζουμε να λέμε κάτι κι έπειτα το αφήνουμε ανολοκλήρωτο, και αυτό που έχουμε ήδη πει αφήνει αρκετό χώρο στο να δημιουργηθούν υποψίες[...]».²⁹⁴

Πράγματι, έπειτα από τη χρήση της significatio, ο Οθέλλος στρέφεται στον Ιάγο και ο διάλογος συνεχίζεται ως εξής:

Οθέλλος: Ο Κάσσιος δεν ήταν αυτός που χωρίστηκε, τώρα δα, από τη γυναίκα μου;

Ιάγος: Ο Κάσσιος, Άρχοντα μου; Όχι σίγουρα, δεν μπορώ να το πιστέψω αυτό, ότι θα ξεγλιστρούσε μακριά τόσο ένοχα, βλέποντάς σε να πλησιάζεις.

Το θέμα είναι ότι ο Ιάγος φροντίζει να εξάψει, σιγά σιγά, τις υποψίες του Οθέλλου, χωρίς να πει κάτι ευθέως. Ο Οθέλλος περιγράφεται από τον Shakespeare ως ένας ιδιαίτερα μεγαλόσωμος και θανάσιμος πολεμιστής, ως μια πραγματική πολεμική μηχανή – είναι ένας άνθρωπος με τον οποίο δεν θέλεις να μπλέξεις. Ο Ιάγος χρησιμοποιεί, λοιπόν, την υπαινικτική αμφισημία έτσι ώστε να μην πάρει κανένα τέτοιο ρίσκο. Εάν ο Οθέλλος στραφεί εναντίον του, λ.χ., και του πει «αλήτη, θέλεις να με κάνεις να υποπτευθώ τη γυναίκα μου;» ο Ιάγος μπορεί να εκμεταλλευτεί την αμφισημία του ίδιου τού λόγου του και να ισχυριστεί ότι ποτέ δεν μίλησε ενάντια στη Δεισδαιμόνα και ότι ο Οθέλλος παρανόησε. Σιγά σιγά, το σχήμα θ' αρχίσει να παράγει τα επιθυμητά από τον Ιάγο αποτελέσματα, ως εξής:

Ιάγος: Δεν θα το φανταζόμουν ότι [ο Κάσσιος] είχε επαφές μαζί της πιο παλιά.

²⁹¹ Βλ. Madleine Doran, *Shakespeare's Dramatic Language*, The University of Wisconsin Press, Λονδίνο, 1976, σ. 79, και Alessandro Serpieri: *Reading the Signs*, εις John Drakakis: *Alternative Shakespeares*, Routledge, Λονδίνο-Νέα Υόρκη, 1985, σ. 141.

²⁹² Quentin Skinner, *Forensic Shakespeare*, ό.π., σ. 138.

²⁹³ Αυτ.

²⁹⁴ *Ad Herennium*, ό.π.

Οθέλλος: Ω, ναι, και μάλιστα πηγαινόφερνε μηνύματα μεταξύ μας, πολύ συχνά.

Ιάγος: Σοβαρά;

Οθέλλος: Σοβαρά; Ναι, σοβαρά. Γιατί, διακρίνεις κάτι περίεργο σ' αυτό;

Δεν είναι τίμιος;

Ιάγος: Τίμιος, Άρχοντα μου;

Οθέλλος: Τίμιος; Ναι, τίμιος!

Ιάγος: Άρχοντα μου, κι εγώ πού να ξέρω.

Οθέλλος: Τί πιστεύεις γι' αυτό;

Ιάγος: Πιστεύω, Άρχοντα μου;

Οθέλλος: Πιστεύεις, Άρχοντα μου; Μα τον παράδισο, έχεις γίνει η ηχώ μου,

λες και υπάρχει κάποιο τέρας στη σκέψη σου

Πολύ αποτρόπαιο για να φανερωθεί: κάτι σημαίνουν όλα αυτά που λες

Σ' άκουσα που έλεγες μόλις τώρα ότι δεν σ' άρεσε αυτό,

Όταν ο Κάσσιος χωρίστηκε από τη γυναίκα μου: τί δεν σου αρέσει;

Δύο πράγματα μπορούμε να κρατήσουμε από αυτόν τον διάλογο. Το πρώτο, αφορά στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζουμε τις προτάσεις, εν γένει. Η άποψη του πρώιμου Wittgenstein, σύμφωνα με την οποία πρέπει να μιλάμε με προτάσεις που δύναται να επαληθευτούν ή να διαψευστούν, αλλιώς δεν έχουν νόημα τα όσα λέμε, φαίνεται να καταρρέει υπό το πρίσμα αυτού του παραδείγματος. Ο Ιάγος δεν ολοκληρώνει καν τις προτάσεις του – και, ωστόσο, δύσκολα θα έλεγε κάποιος ότι αυτές οι ανολοκλήρωτες προτάσεις δεν έχουν συγκεκριμένο νόημα. Ο Οθέλλος καταλαβαίνει σίγουρα κάτι συγκεκριμένο και, μάλιστα, καταλαβαίνει κάτι συγκεκριμένο *ακριβώς επειδή ο Ιάγος δεν αποτελείώνει τις προτάσεις του*. Το δεύτερο πράγμα που μπορούμε να κρατήσουμε είναι ότι ο Ιάγος επιτυγχάνει αυτό που ο συγγραφέας του *Ad Herennium* διδάσκει ότι ο υπαινικτικά αμφίσημος λόγος πρέπει να επιτύχει. Αφενός, εξάπτει τις υποψίες του Οθέλλου, χωρίς να λέει κάτι ευθέως και στα λόγια του μπορούν ν' αποδοθούν πολλά και αλληλοαναιρούμενα νοήματα (ο Οθέλλος θα μπορούσε, λ.χ., να φανταστεί ότι ο Ιάγος έχει τρελαθεί εντελώς, ή ότι παθαίνει κάποιο αλλεργικό σοκ και γι' αυτό κάνει παύσεις, ή ότι θέλει να συκοφαντήσει τη Δεισδαίμονα). Αφετέρου, ο κριτής του αντιλαμβάνεται μονάχα αυτό που ο Ιάγος θέλει ν' αντληφθεί – ότι κάτι ύποπτο συμβαίνει με τον Κάσσιο και τη Δεισδαίμονα.

Τώρα, αξίζει να επισημάνουμε ότι ο κυνικός συγγραφέας του *Ad Herennium* δεν μπαίνει στη διαδικασία να εξηγήσει σε ποιες συνθήκες είναι θεμιτό το να χρησιμοποιούμε το σχήμα της

significatio. Κατ' αναλογία με έναν δάσκαλο πολεμικών τεχνών που διδάσκει φονικές λαβές στους μαθητές του και, παράλληλα, δεν δίνει δεκάρα για το εάν εκείνοι θα χρησιμοποιήσουν ό,τι τους δίδαξε για να δείρουν έναν ηλικιωμένο στο μετρό ή για να αμυνθούν απέναντι σε έναν επίδοξο ληστή, ο συγγραφέας του *Ad Herennium* αποτελεί μία αξιοσημείωτη εξαίρεση για τα δεδομένα των ουμανιστικών σπουδών. Σε κανένα από τα ρητορικά του κόλπα, σε καμία από τις ερευνητικές του οδηγίες δεν λανθάνει ο παραμικρός υπαινιγμός ότι ο αναγνώστης του θα πρέπει να χρησιμοποιεί τη ρητορική ακολουθώντας έναν συγκεκριμένο κώδικα δεοντολογίας.

Σε αντίθεση με αυτόν τον συγγραφέα, ο Κοϊντιλιανός μπαίνει στη διαδικασία να αξιολογήσει το ρητορικό σχήμα της υπαινικτικής αμφισημίας και να σκιαγραφήσει συγκεκριμένες προϋποθέσεις υπό τις οποίες μπορεί να θεωρηθεί θεμιτή η χρήση του. Διακρίνει, λοιπόν, δύο σενάρια αθέμιτης χρήσης της υπαινικτικής αμφισημίας, τα οποία αντιστοιχούν σε δύο πιθανούς κόσμους: στον κόσμο όπου ο ομιλών χρησιμοποιεί την υπαινικτική αμφισημία ακούσια και στον κόσμο όπου τη χρησιμοποιεί με δόλο. Σύμφωνα με το πρώτο σενάριο, οι συγγραφείς δεν καταλαβαίνουν πόσο ασαφείς και υπαινικτικοί είναι και παρασέρνονται από την ίδια τους τη ματαιοδοξία στο να παραφορτώνουν το ύφος τους με αμφίσημες και πομπώδεις εκφράσεις. Συνεπώς, μπορούμε να τους προσάψουμε αφέλεια. Σύμφωνα με το δεύτερο σενάριο, υπάρχουν κι εκείνοι οι ρήτορες που εσκεμμένα γράφουν υπαινικτικά και αμφίσημα και, σε αυτούς μπορούμε να προσάψουμε δόλο ή/και δειλία. Αυτή η δεύτερη κατηγορία ρητόρων είναι και η πιο επικίνδυνη.

Αλλά ας τα πάρουμε με τη σειρά, αρχίζοντας από την πρώτη κατηγορία. Δηλαδή, από εκείνους τους συγγραφείς «που εισάγουν μία πληθώρα από άχρηστες λέξεις γιατί, επιθυμώντας να αποφύγουν καθημερινές μεθόδους επικοινωνίας και παρασυρόμενοι από λανθασμένες ιδέες περί ομορφιάς [του ύφους] τυλίγουν τα πάντα με μια μάζα λέξεων, απλώς και μόνο επειδή δεν προτίθενται να φτιάξουν ένα απλό και ξεκάθαρο αφήγημα. Κι έπειτα συνδέουν και συσχετίζουν αυτά τα μακριά κουβάρια από μακροσκελείς υπο-προτάσεις με άλλα».²⁹⁵ Χαιρέκακα, ο Κοϊντιλιανός σημειώνει ότι αυτή η συγγραφική τάση καταλήγει στο να δημιουργεί τόσο μακροπερίοδες και δυσνόητες φράσεις, ώστε ένας κοινός θνητός δεν μπορεί καν να τις διαβάσει χωρίς να του φύγει η ανάσα.²⁹⁶

²⁹⁵ Quintilian, *Institutio Oratoria*, VIII., II.17., σσ. 297-208: “qui, dum commune loquendi morem reformidant, ducti specie nitoris circumeunt omnia copiosa loquacitate, eo quod dicere nolunt ipsa; deinde illam seriem cum alia simili iugentes miscentesque, ultra quam ullus spiritus durare possit, extendunt”.

²⁹⁶ Αύτ.

Αυτό είναι το λιγότερο κακοπροαίρετο σενάριο – το σενάριο όπου ο συγγραφέας δεν γίνεται ιδιαίτερα κατανοητός, αλλά αυτό συμβαίνει επειδή θέλει απλώς να πρωτοτυπήσει ή επειδή νομίζει ότι το πομπώδες ύφος του έχει κάτι το όμορφο και το ασυνήθιστο. Σκεφτείτε, λ.χ., έναν συγγραφέα που εκστομίζει μία φράση του τύπου «τα κενά σημαίνοντα δημιουργούν μία δομική και θανατοπολιτική κατάσταση εξαίρεσης, ορισμένες φορές, και απέναντι σ’ αυτή τη θανατοπολιτική πρέπει να καιροφυλακτούμε, όχι απέναντι στην ίδια την κατάσταση εξαίρεσης». Ο άνθρωπος αυτός θα μπορούσε να μην είναι κακοπροαίρετος – ο λόγος του μοιάζει υπαινικτικός και μπορεί, μάλλον εύκολα να καταστεί αμφίσημος, αλλά ενδέχεται ο ίδιος να μην το αντιλαμβάνεται αυτό. Το πιο κακοπροαίρετο σενάριο είναι αυτό κατά το οποίο ο συγγραφέας επιθυμεί να μην γίνει ιδιαίτερα κατανοητός. Συνεπώς, συσκοτίζει τον λόγο του τόσο όσο χρειάζεται προκειμένου να επιβεβαιωθούν οι προβλέψεις ή οι αξιολογικές του παρατηρήσεις σε κάθε ενδεχόμενο μέλλον.

Παρωδώντας αυτήν την κατηγορία συγγραφέων, ο Κοϊντιλιανός αναφέρεται σε έναν δάσκαλο ρητορικής που συνήθιζε να διδάσκει στους μαθητές του πώς να συσκοτίσουν όσο περισσότερο γίνεται τα λεγόμενα ή τα γραπτά τους «χρησιμοποιώντας την ελληνική λέξη σκότισον (συσκοτίστε τα)».²⁹⁷ Όταν επιτύγχαναν τον επιθυμητό στόχο, ο ίδιος δάσκαλος τους επαινούσε και συνέχιζε λέγοντας «όσο περισσότερο τόσο καλύτερα: ακόμη κι εγώ ο ίδιος δεν μπορώ πια να σας καταλάβω».²⁹⁸

Αυτό το είδος διδασκαλίας ενθαρρύνει τους μαθητές της ρητορικής να χρησιμοποιούν εκφραστικά μέσα τα οποία ο Κοϊντιλιανός προσδιορίζει με τον ελληνικό όρο *αδιανόητα*, επεξηγώντας ότι αυτός ο όρος αναφέρεται σε εκείνες τις φράσεις που, ενώ μοιάζουν, επιφανειακά, να έχουν μια κάποια σημασία, στην πραγματικότητα παρασύρουν τον αναγνώστη στο να σκέφτεται ότι κάτω από την επιφάνεια «έχουν κάποια μυστική σημασία».²⁹⁹ Σύμφωνα με τον Κοϊντιλιανό, «τέτοιες φράσεις θεωρούνται πρωτότυπες, τολμηρές και εύγλωττες μόνο και μόνο λόγω της αμφισημίας τους και ένα πραγματικά μεγάλο μέρος του κόσμου έχει μολυνθεί από την πίστη ότι ένα απόσπασμα που χρειάζεται ερμηνευτικούς σχολιαστές [για να γίνει κατανοητό] αποτελεί, μόνο και μόνο γι’ αυτόν τον λόγο, αριστούργημα».³⁰⁰

Υπάρχουν, λοιπόν, κείμενα τόσο υπαινικτικά και αμφίσημα τα οποία δημιουργούν τόσο έντονα την πεποίθηση στον αναγνώστη ότι ο ίδιος είναι ανεπαρκής σε ό,τι αφορά την κατανόησή

²⁹⁷ Αυτ.: “qui discipulos obscurare quae dicerent iuberet, Graeco verno utens σκότισον”.

²⁹⁸ Αυτ.: “Unde illa scilicet egregia laudation: Tanto melior; ne ego quidem intellexi”.

²⁹⁹ Αυτ.: “apperta occultos sensus habent”.

³⁰⁰ Αυτ., VIII.II.21, σσ.208-209: “Ingeniosa haec et fortia et ex ancipiti diserta creduntur, pervasitque iam multos ista persuasion, ut id iam demum eleganter atque exquisite dictum putent, quod interpretandum sit.”.

τους, ώστε χρειάζεται να έρθει κάποιος άλλος να τα ερμηνεύσει για χάρη του – και τότε, ο πρώτος αναγνώστης τα αξιολογεί ως αριστουργήματα, χρησιμοποιώντας ως μοναδικό κριτήριο το ότι χρειάστηκε τη συνδρομή κάποιου ειδικού για να τα καταλάβει.³⁰¹ Σε ό,τι αφορά τον ίδιο τον ερμηνευτή που λύνει τον γρίφο που η υπαινικτική αμφισημία δημιουργεί, ο Κοϊντιλιανός προειδοποιεί ότι υπάρχει «και μία άλλη κατηγορία ακροατών που αντλούν μία ειδική ευχαρίστηση από τέτοια αποσπάσματα – καθώς, το γεγονός ότι μπορούν να παράσχουν μία απάντηση στον γρίφο [που λανθάνει στο απόσπασμα] τους γεμίζει με μια έκσταση αυτοθαυμασμού, λες και δεν άκουσαν απλώς τη φράση αλλά την επινόησαν οι ίδιοι».³⁰²

Τώρα, αυτά είναι διάφορα ενδεχόμενα αποτελέσματα που μπορεί να επιτελέσει το εσκεμμένα υπαινικτικό είδος γραφής ή ομιλίας: η ντροπή, ο ζήλος για να βρεθεί κάποια άκρη, το συναίσθημα της ανεπάρκειας που δημιουργείται σε όποιον δεν κατορθώνει να εντοπίσει το χαμένο βάθος ή το συναίσθημα του αυτοθαυμασμού, το οποίο δημιουργείται όταν κάποιος νομίζει ότι κατάφερε να εντοπίσει το χαμένο βάθος.

Όμως ο Κοϊντιλιανός ευθυγραμμίζεται με το *Ad Herennium* ως προς την παραδοχή ότι το πιο επικίνδυνο αποτέλεσμα που μπορεί να δημιουργήσει ο υπαινικτικά αμφίσημος λόγος είναι η φαντασίωση ότι το υποκείμενο εκφοράς του κατόρθωσε να διακρίνει κάτι που όλοι οι υπόλοιποι δεν διέκριναν. Πρόκειται, βέβαια, για φαντασίωση, καθότι η υπαινικτική αμφισημία βοηθά τον συγγραφέα να επιβεβαιώνεται ή έστω να διαφεύγει από την αρνητική κριτική σε κάθε ενδεχόμενο μέλλον. Όπως είδαμε ήδη, το *Ad Herennium* έχει ήδη κάνει λόγο γι' αυτό το παιχνίδι με τον χρόνο, αδιαφορώντας για το εάν και κατά πόσο είναι θεμιτή η χρήση του. Αλλά όταν ο Κοϊντιλιανός φτάνει στο σημείο όπου μιλά για το πώς είναι δυνατό, μέσω της υπαινικτικής αμφισημίας να πολλαπλασιαστεί το νόημα του λόγου σου έτσι ώστε να καταστεί δύσκολος ή/και ανέφικτος ο κριτικός έλεγχος των επιχειρημάτων σου, φαίνεται ανίκανος να κρύψει τον θυμό του. Με μια κάποια κακία, γράφει ότι «τέτοιες μέθοδοι είναι απλώς το καταφύγιο της αδυναμίας, επειδή αυτοί που τις χρησιμοποιούν μοιάζουν σαν άντρες που, ανίκανοι να ξεφύγουν από τους διώκτες τους με την ταχύτητα τους, κατορθώνουν να τους ξεφύγουν πολλαπλασιάζοντας τον εαυτό τους».³⁰³ Π.χ., κάποιος έχει μόλις ληστέψει μία ηλικιωμένη, ο ανιμής της τον στρώνει

³⁰¹ Προφανώς, λοιπόν, ο Κοϊντιλιανός δεν αξιολογεί αρνητικά ούτε αυτή καθ' εαυτή την ανάγκη για ερμηνεία ενός κειμένου ούτε τη συνδρομή ενός ειδικού που θα ερμηνεύσει το κείμενο για χάρη του αναγνώστη που δεν το καταλαβαίνει. Αξιολογεί αρνητικά τους αναγνώστες εκείνους που θεωρούν ότι το κείμενο είναι αριστούργημα *μόνο και μόνο επειδή χρειάστηκαν τη συνδρομή ενός ειδικού για να το καταλάβει*. Μου φαίνεται ότι αυτά τα σχόλια είναι συνεπή ως προς την ευρύτερη στάση του Κοϊντιλιανού να θεωρεί ότι τα κείμενα δεν επιδέχονται μονάχα μία και μοναδική ερμηνεία.

³⁰² Αυτ.: “Sed auditoribus etiam nonnullis grata sunt haec, quae cum intellexerunt acumine suo delectantur et gaudent, non quasi audierint sed quasi invenerint”.

³⁰³ Αυτ. IX. II.78, σσ. 422-423.

στο κυνήγι, τρεις αλήτες που είναι ντυμένοι σαν τον δράστη πετάγονται από ένα στενό και τρέχουν όλοι προς διαφορετικές κατευθύνσεις. Εφόσον ο δράστης έχει, κατά τα φαινόμενα, πολλαπλασιαστεί, ο ανιψιός δεν μπορεί πια να κρίνει ποιον πρέπει να κυνηγήσει – πρέπει να παραιτηθεί από το κυνήγι ή να επιλέξει τυχαία ένα θήραμα από τα τέσσερα.

Έχει κάτι άλλο να πει ο Κοϊντιλιανός για το σχήμα της υπαινικτικής αμφισημίας, πέρα από το να παρομοιάζει με αλήτες όσους το χρησιμοποιούν και πέρα από το να κατηγοριοποιεί τα εναλλακτικά και δυνητικά επίφοβα αποτελέσματα της; Ναι, και οι αναγνώστες μου ενδεχομένως ν' απορήσουν με το θράσος του επειδή, μετά απ' όλα αυτά, παραδέχεται με χαρακτηριστική άνεση ότι έχει χρησιμοποιήσει και ο ίδιος το συγκεκριμένο τέχνασμα, όταν συναπάντησε ανθρώπους «που ήταν αδύνατο να τους πείσω ακολουθώντας άλλα μέσα».³⁰⁴ Σε αντίθεση με τον συγγραφέα του *Ad Herennium*, ωστόσο, ο Κοϊντιλιανός θεωρεί τη χρήση του σχήματος θεμιτή μόνο υπό συγκεκριμένες συνθήκες.

Μία πρώτη συνθήκη όπου επιτρέπεται να συσκοτίσεις τον λόγο σου και να γίνεις υπαινικτικός είναι όταν έχει καταστεί «επικίνδυνο το να μιλάς ανοιχτά».³⁰⁵ Ο Κοϊντιλιανός γράφει ότι, κατά την εποχή του, η διδασκαλία μιας τέτοιας θεμιτής χρήσης της υπαινικτικής αμφισημίας «εμφανίζεται συχνά στις [ρητορικές] σχολές. Όπου φανταζόμαστε συνθήκες που έχουν τεθεί από τυράννους».³⁰⁶ Ως μαθητευόμενοι ρήτορες, με άλλα λόγια, καλούμαστε να φανταστούμε, εν καιρώ ειρήνης, ένα μέλλον επικίνδυνο – από το διδακτικό προσωπικό της σχολής θα μας δοθεί ένα δυσοίωνο σενάριο όπου ο τύραννος θα έχει επιβάλλει διάφορες απαγορεύσεις και θα έχουμε περάσει με άριστα την άσκηση μονάχα εφόσον κατορθώσουμε (α) να μιλήσουμε δημόσια ενάντια στον τύραννο και (β) να γλυτώσουμε τη ζωή μας, παρά το ότι έχουμε μιλήσει, δημόσια, ενάντια στον τύραννο. Συνεπώς, στις ρητορικές σχολές διδασκόμαστε πώς «μπορούμε να μιλήσουμε ενάντια στους συγκεκριμένους τυράννους όσο ανοιχτά θέλουμε, υπό την προϋπόθεση ότι αυτό που θα πούμε θα επιδέχεται μια εναλλακτική ερμηνεία, εφόσον είναι ο δικός μας κίνδυνος αυτός που θέλουμε να αποφύγουμε και όχι το να τους προσβάλλουμε. Και εάν ο κίνδυνος μπορεί ν' αποφευχθεί μέσω της οποιασδήποτε αμφισημίας, τότε η πονηριά του ομιλητή θα γίνει αποδεκτή με καθολικό ενθουσιασμό».³⁰⁷ Ο εκκολαπτόμενος ρήτορας, λοιπόν, διδάσκεται στη σχολή πως να φέρει εις πέρας έναν ρόλο ο οποίος προϋποθέτει τη χρήση μιας

³⁰⁴ Αυτ. IX. II.73, σσ. 418-419: “Equidem in personas indici tales et in rem quoque... quae obtineri nisi haec arte non posset”.

³⁰⁵ Αυτ. “si dicere palam parum tutum est”.

³⁰⁶ Αυτ.: “frequens in scholis est. Nam et pactiones deponentium imperium tyrannorum”.

³⁰⁷ Αυτ.: “Quamlibet enim apertum, quod modo et aliter intelligi possit, in illos tyrannos bene dixeris, quia periculum tantum non etiam offense vitatur. Quod si ambiguitate sententiae possit eludi, nemo non illi furto favet”.

ιδιαίτερα ύπουλης τεχνικής υπό μία ιδιαίτερα επικίνδυνη συνθήκη. Εφόσον το διδακτικό προσωπικό και οι συμφοιτητές κρίνουν ότι ο ρήτορας συσκοτίσε με μαεστρία τον λόγο του, έτσι ώστε να φωτογραφίσει τον τύραννο αλλά να μπορεί, άπαξ και ο τύραννος στραφεί εναντίον του, να επικαλεστεί την αμφισημία του ίδιου του λόγου, ισχυριζόμενος ότι δεν εννοούσε αυτό που ο τύραννος κατάλαβε, τότε θα αποσπάσει καθολικό χειροκρότημα.

Έστω, λ.χ., ότι θέλω να εκφράσω την άποψη ότι ο Καίσαρας Βοργίας είναι τύραννος, δημόσια. Μπαίνοντας, νοερώς, στη θέση του Βοργία, αντιλαμβάνομαι ότι θα με δολοφονούσα εάν έγραφα κάτι τέτοιο. Συνεπώς, αντί να πω «ο Καίσαρας Βοργίας είναι τύραννος ($:=T$) και να ρισκάρω το να με βρουν πνιγμένο σε κάποια αποβάθρα, μπορώ να πω ότι *η αυλή του Βοργία είναι τυραννική και αποτελείται από ανθρώπους που διαπράττουν βιασμούς και πλιάτσικο, τα βράδια ($:=\Delta$)*. Εάν μετά ο Βοργίας στραφεί εναντίον μου, μπορώ να ισχυριστώ ότι «μισό λεπτό, δεν φωτογράφιζα εσένα αλλά ορισμένους αυλικούς σου, οι οποίοι τρομοκρατούν τον κόσμο και, μάλιστα, σου βγάζουν κακό όνομα. Αντί να στρέψεις την οργή σου εναντίον μου, πρέπει μάλλον να τη στρέψεις εναντίον τους, εγώ είμαι σύμμαχός σου». Η φράση Δ , με άλλα λόγια, είναι αρκούντως αμφίσημη ώστε να μπορεί να σημαίνει τόσο T ($:=$ ο Καίσαρας Βοργίας είναι τύραννος) όσο και $-T$ ($:=$ Ο Καίσαρας Βοργίας δεν είναι τύραννος). Η δυνητική λειτουργία της φράσης Δ είναι αντίστοιχη με τη λειτουργία της φράσης που ξεστόμισε η προϊσταμένη του προηγούμενου παραδείγματος: με βοηθά να ξεφύγω από την αρνητική κρίση του Βοργία σε κάθε ενδεχόμενο μέλλον. Πιο συγκεκριμένα, αυτό που δημιουργεί την υπαινκτική αμφισημία, εδώ, είναι η προσωποποίηση της αφηρημένης έννοιας – δηλ. της αυλής. Όταν λέω ότι η αυλή του Βοργία είναι τυραννική, αφήνω το άρωμα της υποψίας να πλανάται γύρω από κάθε άνθρωπο που ζει στην αυλή του Βοργία, συμπεριλαμβανομένου και του ίδιου. Εκ των υστέρων, εφόσον κινδυνεύσω από την οργή του πρίγκιπα, μπορώ πάντα να συρρικνώσω το σημασιολογικό εύρος της έννοιας της αυλής και να ισχυριστώ ότι δεν αναφερόμουν στον ίδιο τον Βοργία. Η *significatio* συνιστά, λοιπόν, ιδιαίτερα ύπουλο κόλπο, ειδικά όταν το χρησιμοποιεί κανείς εκούσια – και γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο ο Κοϊντιλιανός το χρησιμοποιεί θεμιτό υπό τη συνθήκη όπου κινδυνεύει η ζωή σου.

Όμως ο Κοϊντιλιανός συνεχίζει γράφοντας ότι υπάρχει και κάτι χειρότερο από το να χάσεις τη ζωή σου και αυτό είναι το να χάσεις την υπόληψη σου. Εισαγόμαστε, λοιπόν, σε μία δεύτερη συνθήκη όπου κρίνεται ως θεμιτή η χρήση της υπαινκτικής αμφισημίας. Στη συνθήκη όπου θα πρέπει να εκφραστούμε ενάντια σε ανθρώπους που οι συμπολίτες μας τους σέβονται περισσότερο από εμάς ή στη συνθήκη όπου χρειάζεται να εκφραστούμε ενάντια σε ανθρώπους που είναι καλοί στο να καταστρέφουν τις υπολήψεις των υπολοίπων. Εάν προσάψουμε κάτι

αρνητικό σε τέτοιους ανθρώπους (πόσο μάλλον εάν τους προσάψουμε κάτι ιδιαίτερα φρικτό), τότε ενδέχεται να περιπέσουμε σε δυσμένεια και να χάσουν, οι συμπολίτες μας, κάθε σεβασμό για εμάς. Όταν, λοιπόν «είναι ο σεβασμός ορισμένων ανθρώπων αυτό που μας εμποδίζει να μιλήσουμε ανοιχτά [...] τότε χρειάζεται ακόμα μεγαλύτερη επιφύλαξη, μια και η αίσθηση της ντροπής λειτουργεί πιο αποτρεπτικά για όλους τους καλούς ανθρώπους απ' όσο ο φόβος».³⁰⁸

Ένα από τα παραδείγματα που επικαλείται, εδώ, ο Κοϊντιλιανός, είναι αυτό της κόρης που βιάστηκε από τον πατέρα.³⁰⁹ Εάν η κόρη αφηγηθεί τα γεγονότα ευθέως, τότε ενδέχεται να καταστήσει δύσπιστους τους κριτές της, μια και πρόκειται για μία ιδιαίτερα ασυνήθιστη και φρικτή κατηγορία. Εάν είμαστε η κόρη, σε μία τέτοια συνθήκη θα πρέπει να αφηγηθούμε τα γεγονότα όχι αυθόρμητα αλλά «κατά τρόπο τέτοιο ώστε αυτά να εξάψουν τις υποψίες του κριτή [...] Κάνοντας το αυτό, θα ανακαλύψουμε ότι χρήσιμες είναι οι επικλήσεις στο συναίσθημα, η [φαινομενική] διστακτικότητα και τα λόγια που διακόπτονται από παύσεις. Γιατί, έτσι, ο κριτής θα οδηγηθεί στο να ανακαλύψει μόνος του το μυστικό που ίσως δεν θα το πίστευε εάν το άκουγε να εκφράζεται ευθέως και στο να πιστέψει ότι αυτό που κατάλαβε, το κατάλαβε από μόνος του».³¹⁰ Επίσης, θα μπορούσαμε να προβλέψουμε ότι αυτό το παιχνίδι θα φέρει σε δύσκολη θέση τον βιαστή πατέρα, ο οποίος ενδέχεται ν' αρχίσει κι αυτός να υποκρίνεται, με τη σειρά του ότι είναι ανήξερος και να μας ρωτήσει «μα, ποιος ασέλγησε εις βάρος σου, παιδί μου;».³¹¹ Και τότε εμείς μπορούμε κάλλιστα να στραφούμε με δραματικό ύφος προς το μέρος του και να του πούμε «δεν ξέρεις ποιος πάτερα;».³¹² Με τη φράση αυτή δεν κατηγορούμε ευθέως. Εξακολουθούμε να παίζουμε το παιχνίδι του υπαινικτικού και αμφίσημου λόγου· όμως ο κριτής παρατηρεί και, σιγά σιγά, αρχίζει να καταλαβαίνει «το μυστικό που ίσως δεν θα το πίστευε εάν το άκουγε να εκφράζεται ευθέως».

Γι' άλλη μία φορά, λοιπόν, θα πρέπει να σκηνοθετήσουμε μία συγκεκριμένη παγίδα – να κάνουμε τον κριτή να σκεφτεί ότι εμείς δεν θέλαμε να πούμε τίποτα, λόγω της ντροπής που νιώθαμε, και ότι μοναχός του κατάφερε να ανακαλύψει τον λόγο για τον οποίο εμείς αισθανόμασταν ντροπή ή μιλούσαμε υπαινικτικά. Σε μια τέτοια περίπτωση, ένα από τα ενδεχόμενα αποτελέσματα της *significatio* (δηλ. το να βάζεις τον κριτή σου σε διάθεση ν'

³⁰⁸ Quintilian, ό.π., IX. II.76: “Cum autem obstant nobis personae reverential... tanto cautius dicendum est, quanto validius bonos inhihent pudor quam metus”.

³⁰⁹ Quintilian, ό.π., IX. II.71.

³¹⁰ Αυτ.: “res ipsae perducant iudicem ad suspicionem... in quo multum etiam adfectus iuvant et interruptia silentio diction et cunctationes. Sin enim fiet, ut iudex quaerat illud nescio quid ipse, quod fortasse not crederet...”

³¹¹ Αυτ.: “Quis te rapuit?”

³¹² Αυτ.: “Tu, pater, nescis?”

ανακαλύψει το βάθος που λανθάνει στα λόγια σου) μπορεί να μην είναι και τόσο αρνητικό. Ο κριτής, σ' αυτήν την περίπτωση, θα είναι ευχαριστημένος και θα συγχαίρει τον εαυτό του, νομίζοντας ότι ένωσε τα κομμάτια του παζλ και ότι φώτισε, χωρίς τη συνδρομή κάποιου άλλου, το παρελθόν. Εμείς θα είμαστε ευχαριστημένοι επειδή ο πατέρας που ασέληγε εις βάρος της κόρης θα καταδικαστεί. Ο δάσκαλος της ρητορικής μας θα είναι ευχαριστημένος γιατί κατορθώσαμε να άρουμε τις προκαταλήψεις του κριτή και, μάλιστα, κατορθώσαμε να κάνουμε τον κριτή να νομίζει ότι μόνος του σκέφτηκε τη λύση στο αίνιγμα. Ο πατέρας δεν θα είναι ευχαριστημένος – αλλά αυτός ας πρόσεχε.

Πρόκειται, λοιπόν, για μία ιδιαίτερα επίφοβη ρητορική τεχνική, είτε κάποιος τη χρησιμοποιεί προς την κατεύθυνση της επίτευξης ενάρετων στόχων είτε όχι. Το να βάλεις κάποιον να δει τα πράγματα από τη δική σου οπτική γωνία και, μάλιστα, να τον βάλεις να πιστέψει ότι μόνος του αποφάσισε να υιοθετήσει αυτήν την οπτική γωνία είναι, οριακά, κάτι που θα επιχειρούσε περισσότερο ένας αντι-ήρωας όπως ο Ιάγος του Shakespeare και λιγότερο κάτι που θα αποτολμούσε ένας ειλικρινής άνθρωπος. Ωστόσο, εδώ θα παραπέμψω στην πρώτη ενότητα της παρούσας μελέτης – ειλικρινής είσαι όταν έχεις κατορθώσει να αφηγηθείς τη δική σου αλήθεια και όχι όταν μιλάς αυθόρμητα. Προφανώς, ο αναγνώστης μπορεί να έχει και μια δεύτερη ένσταση εδώ: τί και εάν ο πατέρας είναι αθώος; Δεν είναι άραγε επικίνδυνο να μας διδάσκεται μια τεχνική τόσο ύπουλη ή “σκοτεινή”, όπως την αποκαλεί ο Κοϊντιλιανός; Προφανώς και είναι επικίνδυνο – αλλά και πάλι θα παραπέμψω στην πρώτη ενότητα της παρούσας μελέτης. Όταν η διδασκαλία ενός σχήματος όπως είναι η *significatio* είναι διαδεδομένη, τότε είναι και πιο δύσκολο να μην διακρίνει κανείς το σχήμα αυτό, ειδικά όταν στρέφεται ενάντια σε έναν αθώο.

Επιπλέον, παρατηρούμε ότι για τον Κοϊντιλιανό δεν υπάρχει κανένα σχήμα λόγου το οποίο έχει εγγενώς αρνητική αξία. Ακόμα και το σχήμα της *significatio*, το οποίο βλέπει ως ιδανικό καταφύγιο για τους δειλούς ανθρώπους, ο Κοϊντιλιανός θεωρεί ότι θα πρέπει να διδάσκεται στις ρητορικές σχολές: και όχι μόνο για να γνωρίζει ο ρήτορας πώς μπορεί κάποιος να τον κοροϊδέψει, μέσω της *significatio*. Κάθε ρητορικό σχήμα μπορεί να προκαλέσει διάφορα πάθη στους κριτές ή στους αντιδίκους μας: ντροπή, θυμό, περιέργεια, φιλομάθεια, αδιαφορία, βαρεμάρα, κ.ο.κ. Ο Κοϊντιλιανός φαίνεται να πιστεύει ότι, υπό τις κατάλληλες περιστάσεις, πρέπει να γνωρίζουμε πώς να δημιουργούμε αυτά τα συναισθήματα με οποιονδήποτε τρόπο *αλλά και πώς ν' αποφεύγουμε να τα χρησιμοποιούμε*.

Με άλλα λόγια, η πρακτική αξία της διδασκαλίας της ρητορικής, γενικότερα, και της *significatio*, ειδικότερα, μπορεί να είναι και η εξής: εφόσον μαθαίνουμε να πιθανολογούμε σε

ό,τι αφορά τα ενδεχόμενα αποτελέσματα που έχει ο λόγος μας, μαθαίνουμε επίσης και τί μπορεί να κάνουμε, μέσω του λόγου, άθελα μας. Για παράδειγμα, εγώ μπορεί να γράψω μια φράση του τύπου «το Ισραήλ δεν γνωρίζει πως να ξεπερνά τα οντολογικά χάσματα που η διεθνής κοινότητα δημιουργεί, σε ό,τι αφορά τη Μ. Ανατολή». Μπορεί, ξεστομίζοντας αυτή τη φράση να νιώθω ότι μιλώ ξεκάθαρα, δηλ. ότι μεταλαμπαδεύω την Χ εικόνα του Ισραήλ στον ακροατή μου και, μπορεί να πιστεύω ότι ο ακροατής μου με καταλαβαίνει. Ναι αλλά, επειδή η φράση αυτή μπορεί να επιφέρει τα ίδια αποτελέσματα που επιφέρει και μια *significatio*, θα πρέπει να είμαι υποψιασμένος και σ' ό,τι αφορά το εξής: τί κι αν μόλις ντρόπιασα τον ακροατή μου; Σ' αυτήν την περίπτωση, ο ακροατής μπορεί ν' αρχίσει να υποκρίνεται ότι με κατάλαβε, αλλά εν τέλει μπορεί να μην κατάλαβε τίποτα ή να κατάλαβε ότι $-X$. Εν τέλει, εφόσον ο ντροπιασμένος ακροατής αρχίζει να υποκρίνεται ότι με καταλαβαίνει, ο ρόλος αυτός του επιβάλλει να μη μου φέρει τις κριτικές ενστάσεις που θα μπορούσε, ως προς το Χ. Εν τέλει, εγώ χάνω κατ' αυτόν τον τρόπο, επειδή μπορεί να μην μου ασκηθεί μια κριτική που θα βελτίωνε την εικόνα που έχω, για το Ισραήλ. Σ' αυτήν την περίπτωση, έχω μεν οδηγήσει τον ακροατή να ταυτιστεί με μια υποτακτική και ντροπιασμένη *persona* η οποία υποκρίνεται, αλλά χωρίς να το καταλάβω. Εν τέλει, έχω κάνει τον ακροατή μου να με κοροϊδεύει, άθελα μου.

Και, μιλώντας για πρακτική αξία του λόγου, νομίζω ότι είναι πια καιρός να στραφούμε στον Machiavelli ή μάλλον σε ορισμένες ερμηνείες του Machiavelli. Υπάρχουν πολλοί στοχαστές που έχουν υποθέσει και εξακολουθούν να υποθέτουν ότι ο Machiavelli, σε αντίθεση με τους συγκαρινούς του, είναι ο πρώτος που καινοτομεί διδάσκοντας ότι δεν θα πρέπει να παίρνουμε τις αφηρημένες φιλοσοφικές διδασκαλίες και τα εξίσου αφηρημένα θεολογικά δόγματα στα σοβαρά, αλλά θα πρέπει να εντοπίζουμε την πρακτική ή εργαλειακή τους αξία. Ο αναγνώστης που έχει φτάσει μέχρι εδώ, θα έχει ήδη υποψιαστεί ότι δεν είναι έτσι τα πράγματα. Αλλά ας δούμε πως υποδέχτηκαν οι συγκαρινοί του Machiavelli τη διδασκαλία του Κοϊντιλιανού περί *significatio* και ας αρχίσουμε, τώρα, να φέρνουμε ορισμένες ενστάσεις σε ό,τι αφορά τις παραδοσιακές ερμηνείες του Machiavelli.

Κεφάλαιο Τέταρτο: Πρωτοτυπεί ο Machiavelli όταν ψέγει την αφηρημένη φιλοσοφία;

Ένας ιδιαίτερα κριτικός αναγνώστης του *Ηγεμόνα* ο οποίος αναμφίβολα έχει συμβάλλει σε μια από τις κυρίαρχες ερμηνευτικές τάσεις αυτού του βιβλίου είναι, αναμφίβολα, ο Antonio Gramsci. Μολονότι ο Gramsci είναι ένας ιδιαίτερα οξυδερκής στοχαστής, θα πρέπει να σκεφτούμε σοβαρά το ενδεχόμενο να μην συνιστούν ορισμένες από τις πρωτοτυπίες που αποδίδει στον Machiavelli πραγματικές πρωτοτυπίες: υπό την έννοια ότι ο Gramsci έκανε τις παρατηρήσεις του κατά το πρώτο μισό του 20^{ού} αιώνα και, μάλιστα, υπό ιδιαίτερα αντίξοες συνθήκες.³¹³ Ο Gramsci γράφει, λοιπόν, πως ο Machiavelli βλέπει την «ανάγκη για έναν ηγέτη ο οποίος γνωρίζει τί θέλει και πώς να το αποκτήσει και την ανάγκη αποδοχής αυτού του ηγέτη με ενθουσιασμό, ακόμα και αν οι πράξεις του αντιβαίνουν ή φαίνεται ότι αντιβαίνουν στην γενικευμένη ιδεολογία της εποχής – στη θρησκεία».³¹⁴ Για τον Gramsci, «η πρώτη ερώτηση που πρέπει να εγερθεί και να επιλυθεί σε μια μελέτη που αφορά τον Machiavelli είναι η ερώτηση της πολιτικής ως αυτόνομης τεχνικής, δηλαδή της θέσης που η πολιτική επιστήμη κατέχει ή θα έπρεπε να κατέχει μέσα σε μια συστηματική (συνεπή και λογική) σύλληψη του κόσμου, σε μια φιλοσοφία της πράξης».³¹⁵

Σύμφωνα με αυτήν την ερμηνευτική προσέγγιση, ο Machiavelli πρωτοτυπεί επειδή βλέπει την πολιτική φιλοσοφία ως μια αυτόνομη τέχνη που χρησιμοποιεί την ιδεολογία της εποχής (τη θρησκεία ή και την αφηρημένη φιλοσοφία) εργαλειακά. Το ίδιο φαίνεται να πιστεύουν και πολύ πιο σύγχρονοι, προς εμάς, στοχαστές που ασχολούνται με το έργο του Machiavelli – όπως είναι, για παράδειγμα, ο Michel Senellart.³¹⁶ Ο Senellart, ακολουθώντας τον Gramsci, βλέπει στην αντιπαραβολή μεταξύ *verità*

³¹³ Τα γράφω όλα αυτά γιατί προφανώς δεν θέλω να μου προσάψει κανείς ότι ασκώ κάποιου είδους αναχρονιστική κριτική στον Gramsci. Στην πραγματικότητα, δεν προσπαθώ εδώ να αντιδικήσω σε καμία περίπτωση με τον Gramsci, αλλά προσπαθώ να εγείρω ορισμένες ενστάσεις απέναντι σε όσους υιοθετούν ακόμα την άποψη ότι ο Machiavelli πρωτοτυπεί σε ό,τι αφορά την εργαλειοποίηση της θρησκείας ή σε ό,τι αφορά την εγκαθίδρυση μίας φιλοσοφίας της πράξης.

³¹⁴ Antonio Gramsci: *Selections from the Prison Notebooks*, μτφρ. Q. Hoare και G. Smith, International Publishers, Νέα Υόρκη, σ. 136

³¹⁵ Αυτ.

³¹⁶ Βέβαια, δεν είναι μόνο ο Senellart. Η άποψη ότι ο Machiavelli είναι ο πρώτος που δίδαξε ότι κάποια αφηρημένα δόγματα (όπως αυτά της θρησκείας) θα πρέπει να χρησιμοποιούνται εργαλειακά είναι ακόμα ευρύτερα διαδεδομένη στην εγχώρια και στην διεθνή βιβλιογραφία που αφορά στον Machiavelli. Μπορεί και να έχουν δίκιο όλοι όσοι εξακολουθούν να υπερασπίζονται αυτήν την άποψη – το ποσοτικό κριτήριο είναι, πραγματικά, συντριπτικό εδώ. Τόσο συντριπτικό, ώστε πραγματικά αναρωτιέμαι μήπως γράφω τρέλες, εδώ. Από την άλλη, η ακαδημία είναι ένα μέρος όπου επιτρέπεται να γράφεις τις υποθέσεις σου, εφόσον νιώθεις ότι είσαι ικανός ή τουλάχιστον διατεθειμένος να τις στηρίξεις, όσο τρέλες κι αν σου φαίνονται.

effettuale della cosa και immaginazione di essa ακριβώς αυτήν την τομή μεταξύ πράξης και αφηρημένης φιλοσοφίας. Σύμφωνα με τον Senellart, ο Machiavelli διδάσκει στο κεφάλαιο XV του *Ηγεμόνα* του ότι δεν θα πρέπει να παίρνει πολύ στα σοβαρά την αφηρημένη φιλοσοφία επειδή αλλιώς θα καταστραφεί τόσο ο ίδιος, όσο και το κράτος του.³¹⁷ Κατά τον Senellart είναι «φανερό ότι η κριτική αυτή δεν σκόπευε το περιεχόμενο ετούτης ή εκείνης της θεωρίας, αλλά τον ίδιο τον ρόλο της φιλοσοφίας μέσα στην πολιτεία».³¹⁸ Ας γράψω, εδώ, ότι ιχνογράφημα του Senellart με βρίσκει σύμφωνο: ο Machiavelli μου φαίνεται ότι όντως τηρεί μια αντι-φιλοσοφική στάση με τον *Ηγεμόνα* του. Απλώς νομίζω ότι δεν είναι μόνο αυτός που τηρεί μια τέτοια στάση: μου φαίνεται, δηλαδή, ότι όλοι οι ουμανιστές που είχαν διαβάσει τη διδασκαλία του Κοϊντιλιανού, του Κικέρωνα και του *Rhetorica Ad Herennium* τηρούσαν την ίδια στάση. Σ' αυτό το σημείο, λοιπόν, απομακρύνομαι από τις παρατηρήσεις του Senellart επειδή ο ιστορικός αυτός δεν αντιπαραβάλλει τη διδασκαλία του Machiavelli με τα βιβλία που γνωρίζουμε ότι ο Machiavelli διάβαζε. Όμως ο Senellart αντιπαραβάλλει, από την άλλη, τις απόψεις του Machiavelli με τις απόψεις ενός άλλου ουμανιστή: του Thomas More. Σύμφωνα με τον Senellart, η *Ουτοπία* “συνιστά την απόλυτη αντίθεση” στον *Ηγεμόνα* του Machiavelli, μολονότι τα δύο βιβλία γράφτηκαν παράλληλα.³¹⁹ Κι αυτό επειδή ο More διδάσκει, σε αυτό το βιβλίο, ακριβώς το πώς το ιδανικό κράτος θα πρέπει να ενθαρρύνει ή ακόμα και να εξαναγκάζει τους πολίτες του να σπουδάζουν φιλοσοφία έτσι ώστε να καλλιεργούν την ψυχή τους.³²⁰

Καθότι ο More ήταν επιφανής εκπρόσωπος του ουμανισμού (μαζί με τον John Colet και τον Έρασμο, ο More ίδρυσε την πρώτη ουμανιστική σχολή στην Αγγλία, όπως θα δούμε αργότερα) θα πρέπει να εξετάσουμε αν ο Senellart έχει δίκιο σ' όσα γράφει. Επειδή, εάν έχει δίκιο, αυτό ίσως να σημαίνει ότι ο Machiavelli όντως πρωτοτυπεί σε σχέση με ορισμένους επιφανείς ουμανιστές της εποχής του. Προς την κατεύθυνση αυτή θα ήθελα να δούμε, γι' αρχή, το πώς υποδέχτηκαν οι ουμανιστές τη διδασκαλία του Κοϊντιλιανού περί *significatio*, δηλ. τί γράφουν και αν γράφουν κάτι για την υπαινικτική και αφηρημένη χρήση του λόγου.

³¹⁷ Michel Senellart, *Μακιαβελισμός και Κρατική Σκοπιμότητα*, μτφρ. Δημήτρης Αθανασάκης, Βιβλιοπωλείων της Εστίας, Αθήνα 1997, σσ. 52-52 και σ. 63

³¹⁸ Αυτ.

³¹⁹ Αυτ., σ.62.

³²⁰ Αυτ.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι ο πολιτικός κίνδυνος της υπαινικτικής αμφισημίας ετέθη στο επίκεντρο της διδασκαλίας των πιο επιφανών δασκάλων του ουμανιστικού προγράμματος σπουδών. Προηγουμένως είδαμε ότι, ένας τρόπος να αντιμετωπίσεις τον κίνδυνο της υπαινικτικής αμφισημίας, είναι το να παίζεις με τον χρόνο – υπό την έννοια ότι θα πρέπει να φανταστείς ότι ζεις σε ένα εναλλακτικό παρόν όπου και πάλι τείνει να επιβεβαιώνεται η αμφίσημη φράση που χρησιμοποίησε ένας ομιλών ή ένας συγγραφέας. Υπάρχει, ωστόσο, ακόμα μια ρητορική στρατηγική που μπορεί να φανεί χρήσιμη σ' όποιον αξιώνει ν' αντιμετωπίσει έναν ρήτορα (ή έναν σχολαστικό φιλόσοφο) που χρησιμοποιεί τη *significatio*: η στρατηγική χρήση της παρωδίας. Αυτό είναι το στρατήγημα που οι ουμανιστές χρησιμοποιούν.

Είδαμε, σε προηγούμενη ενότητα, ότι το ρητορικό σχήμα της παρωδίας μπορεί να συνδυαστεί έξοχα με αυτό της προσωποποίησης, σύμφωνα με τη διδασκαλία του *Institutio Oratoria*. Μ' αυτά τα σχήματα επιλέγει, λοιπόν, να παίζει ο Έρασμος σε ένα ιδιαίτερα διάσημο (για τα δεδομένα του 16^{ου} αιώνα) βιβλίο του: στο *Μωρίας Εγκώμιον*. Στο βιβλίο αυτό, ο Έρασμος προσωποποιεί την έννοια της Μωρίας και την βάζει να μιλά σε πρώτο ενικό πρόσωπο, προκειμένου να χλευάσει τόσο τους αναγνώστες που παρασύρονται μ' ευκολία από τον υπαινικτικά αμφίσημο λόγο, όσο και τους συγγραφείς που χρησιμοποιούν αυτό το τρικ. Ο ίδιος ο τίτλος του *Μωρίας Εγκώμιον* είναι αμφίσημος: αφενός αναφέρεται στον αρχαιοελληνικής καταγωγής όρο Μωρία (σήμερα θα μπορούσαμε να μεταφράσουμε τον όρο αυτό ως Χαζομάρα και όχι ως Μωρία, έτσι ώστε να μην στερήσουμε από το βιβλίο το καυστικό χιούμορ που αδιαμφισβήτητα ο συγγραφέας του ήθελε να του αποδώσει³²¹) και αφετέρου, ο όρος Μωρία, είναι ομόηχος με το επώνυμο του καλού φίλου του Έρασμου, Thomas More.

Ένα από τα πρώτα πράγματα που θα πει η Χαζομάρα για τους Σχολαστικούς φιλοσόφους και θεολόγους είναι ότι «πιστεύουν για τους εαυτούς τους ότι είναι θεοί, εάν κατορθώσουν να δείξουν ότι είναι δίγλωσσοι (σαν τις βδέλλες των αλόγων) και το θεωρούν σπουδαίο κατόρθωμα το να κουνήσουν πέρα-δώθε μερικές Ελληνικές ρήσεις [...] Μετά, εάν θέλουν και εξωτικές πινελιές, θα ξεθάψουν τέσσερις ή πέντε απηρχαιωμένες λέξεις από κάποιο χειρόγραφο που σαπίζει, μέσω των οποίων θα συσκοτίσουν τη σκέψη των αναγνωστών τους – έχοντας την ιδέα, σας προειδοποιώ, ότι όσοι καταλαβαίνουν αυτές τις λέξεις θα νιώσουν εξαιρετικά ικανοποιημένοι με τους

³²¹ Απλώς αντιγράφω, εδώ, μια μεταφραστική τάση: σε όποια αγγλική μετάφραση του βιβλίου κι εάν ανατρέξει κανείς, δεν θα διαβάσει στον τίτλο “The Praise of Moriae” αλλά τον τίτλο “The Praise of Folly” – ακριβώς επειδή οι μεταφραστές δεν θέλουν να προδώσουν το καυστικό ύφος γραφής του Έρασμου. Χάνεται, βέβαια, η ομοημία με το επώνυμο του More και, συνεπώς, η αμφισημία του τίτλου – αλλά η λύση, σ' αυτό είναι απλή. Απλώς μπορεί να επισημάνει, ο μεταφραστής, τη συγκεκριμένη αμφισημία κι έπειτα να μεταφράσει το Μωρία ως Folly.

εαυτούς τους, ενώ αυτοί που δεν τις καταλαβαίνουν θα θαυμάσουν ακόμα περισσότερο – και όσο λιγότερα καταλαβαίνουν, τόσο περισσότερο θαυμάζουν. Είναι γεγονός ότι, υπάρχει ένα είδος κομψής απόλαυσης στη σχέση μας [δηλ. στη σχέση της Χαζομάρας], το οποίο μας ωθεί στο να ερωτευόμαστε ό,τι λέγεται με έναν ιδιαίτερο τρόπο[...].³²²

Μου φαίνεται ότι οι αναλογίες του αποσπάσματος αυτού και των αποσπασμάτων που ήδη παρατέθηκαν από το έργο του Κοϊντιλιανού στο προηγούμενο κεφάλαιο είναι τόσο πολλές, ώστε θα μπορούσαμε να υποθέσουμε με ασφάλεια ότι ο Έρασμος είχε δίπλα του το *Institutio Oratoria* όταν έγραφε το εγκώμιο της χαζομάρας. Πράγματι, εδώ ο Έρασμος παρατηρεί ότι ο υφίσταται μια μορφή λόγου, η οποία δημιουργεί τα εξής δύο αποτελέσματα: καθιστά τους δέκτες του λόγου να νιώσουν ανεπαρκείς ή/και να θαυμάσουν το υποκείμενο εκφοράς του και καθιστά όσους νιώθουν ότι έλυσαν τον γρίφο που ο αμφίσημος λόγος δημιούργησε ικανούς να θαυμάζουν τους εαυτούς τους.

Ανάμεσα στους πιο πιστούς ακολούθους της, η Χαζομάρα θα υποδείξει ότι οι πιο πιστοί απ' όλους είναι οι δικηγόροι (καθώς πολλοί Σχολαστικοί στοχαστές της εποχής του Έρασμου ήταν δικηγόροι) που απέχουν από την πολιτική δράση και αγορεύουν με πομπώδες και ασαφές ύφος στα δικαστήρια. Σύμφωνα με τα λόγια της:

Ανάμεσα στους πιο μορφωμένους είναι οι δικηγόροι. Κανένας δεν βρίσκει περισσότερη απόλαυση από αυτούς, οι οποίοι συνεχώς σπρώχνουν τον βράχο του Σίσυφου μέχρι την κορυφή και συμβουλεύονται εκατοντάδες άσχετους κανόνες δικαίου, χωρίς να κοιτάζουν αν αυτοί οι κανόνες αφορούν στο θέμα για το οποίο μιλάνε [...] Η περιπλοκότητα είναι το μυστικό της επιτυχίας τους.³²³

Υπ' αυτό το πρίσμα, η Χαζομάρα θα ψέξει και τους φιλοσόφους που απέχουν από την πολιτική δράση, κρίνοντας ότι είναι καλός φιλόσοφος όχι μόνο όποιος μιλά με υπαινιγμούς, αλλά και όποιος θεωρεί ότι η φιλοσοφία είναι ένα ανώτερο και υψηλό είδος τέχνης το οποίο δεν αφορά την πολιτική ζωή. Ο Έρασμος, εδώ, δεν παραλείπει να χλευάσει ορισμένες απόψεις του ίδιου του Σωκράτη, φορώντας την persona της Χαζομάρας και επισημαίνοντας το πόσο αγαθό είναι να αντιμετωπίζει κανείς τη

³²² Desiderius Erasmus: *Praise of Folly and Pope Julius Barred from Heaven*, μτφρ. Roger Clarke, Alma Classics, Ρίτσμοντ, 2008., σ. 70.

³²³ Αυτ. σ. 69.

φιλοσοφία ως ένα σύνολο σπουδών που δεν χρειάζεται να έχει πρακτικό αντίκτυπο στην καθημερινότητα των ανθρώπων, ως εξής:

Υπό το φως των κεριών, οι φιλόσοφοι δεν είναι πουθενά. Δεν εξυπηρετούν κανέναν αληθινό σκοπό στην πραγματική ζωή. Απόδειξη γι' αυτό είναι ο ίδιος ο Σωκράτης [...]. Ο Σωκράτης επιχείρησε να λάβει μέρος σε μερικές δημόσιες αντιπαραθέσεις, αλλά κατέληξε να γίνεται περίγελος [...] εξέφρασε, επιπλέον, την άποψη ότι ο σοφός άντρας πρέπει να απέχει από τα πολιτικά πράγματα [...] Τί άλλο ήταν, αν όχι η σοφία του, που έκανε αυτόν τον άνθρωπο να συρθεί στο δικαστήριο και να υποχρεωθεί να πιεί ένα θανατηφόρο κώνειο; [...] Και, σε ό,τι αφορά τον μαθητή του, τον Πλάτωνα – τί τρομερή υπεράσπιση έκανε αυτός ο άνθρωπος! – παρότι ήταν εκεί και μπορούσε να αντιπροσωπεύσει τον δάσκαλο του που αντιμετώπιζε τη θανατική καταδίκη, αποθαρρύνθηκε από την οχλοβοή του πλήθους και δεν κατόρθωσε να ξεστομίσει ούτε μισή φράση[...].³²⁴

Είναι σαφές ότι, εδώ, ο Έρασμος αντιγράφει τις απόψεις του Κοϊντιλιανού ο οποίος ψέγει τους φιλοσόφους τόσο για την αδράνεια τους, όσο και για την υπαινικτική αμφισημία του λόγου τους. Όμως δεν είναι μόνο ο Έρασμος που παρωδεί, ακολουθώντας τον Κοϊντιλιανό, τους Σχολαστικούς θεολόγους. Κι ο Lorenzo Valla γράφει στο *Repastinatio* (βιβλίο στο οποίο εγκωμιάζεται η διδασκαλία του Κοϊντιλιανού) ότι οι δάσκαλοι της Σχολαστικής διαλεκτικής τείνουν να μιλούν και να γράφουν ασάφειες, δημιουργώντας έτσι «μάταια και βάρβαρα μπερδέματα» (*congeries inutilis et barbara*).³²⁵ Στη μελέτη *In Defense Of Common Sense*, ένας από τους πιο γνωστούς μελετητές της εποχής μας σε ό,τι αφορά τον Lorenzo Valla, συμπεραίνει ότι ο Valla δηλώνει αντι – φιλόσοφος επειδή, ακριβώς, του φαίνεται ότι οι φιλόσοφοι της εποχής του δεν ενδιαφέρονται να επικοινωνήσουν, χρησιμοποιώντας ένα καθημερινό ύφος, μ' όλους τους υπόλοιπους.³²⁶

Ένας ακόμα ρήτορας που δεν μπορούμε ν' αφήσουμε έξω από την παρωδία της ασάφειας είναι ο ίδιος ο Machiavelli. Ο Machiavelli θυμίζει πολύ τον Κοϊντιλιανό, τον Έρασμο και τον Valla, όταν παρωδεί τον σχολαστικό δικηγόρο Νικία, στο θεατρικό

³²⁴ Αυτ., σ. 29.

³²⁵ Βλ. το σχετικό απόσπασμα εις: Lodi Nauta: *In Defense of Common Sense*, Harvard University Press, Κέμπριτζ, Μασσαχουσέτη, 2009, σ. 222.

³²⁶ Αυτ., σσ. 269 – 284.

του έργου *Μανδραγόρας*. Ο Νικίας, στον Μανδραγόρα, είναι ο σύζυγος της πανέμορφης και ιδιαίτερα ενάρετης Λουκρητίας και, συν τοις άλλοις, είναι ένας ιδιαίτερα επιτυχημένος δικηγόρος. Θέλει παιδιά, αλλά για κάποιον λόγο δεν μπορεί να κάνει και αυτό το λάθος της φύσης το χρεώνει στη σύζυγο του. Τα προβλήματα του Νικία, ωστόσο, δεν τελειώνουν εδώ, επειδή την γυναίκα του την έχει ερωτευτεί ο νεαρός Καλλίμαχος – ένας πλούσιος Φλωρεντίνος που απλώς θέλει να κάνει έρωτα με τη Λουκρητία. Ο Καλλίμαχος ζητά τη συμβουλή ενός ρήτορα, του Λιγούριου, για να βρει έναν τρόπο να κάνει έρωτα με τη Λουκρητία και, στην πρώτη πράξη του Μανδραγόρα, ο Λιγούριος σκαρφίζεται το εξής σχέδιο:

- Να υποκριθεί, ο Καλλίμαχος, ότι είναι γιατρός ειδικός στο να θεραπεύει γυναίκες που δεν μπορούν να αποκτήσουν παιδιά και
- να πει στον Νικία ότι υπάρχει ένα γιατροσόφι, ο Μανδραγόρας, το οποίο πρέπει οπωσδήποτε να καταναλώσει ένας άντρας, προκειμένου να κάνει έρωτα με τη Λουκρητία. Αυτό θα συμβεί έτσι ώστε
- να θεραπευτεί, η Λουκρητία, από την ασθένεια που την καθιστά ανίκανη να κάνει παιδιά. Ο άντρας αυτός δεν μπορεί να είναι ο Νικίας, επειδή όποιος καταναλώσει τον Μανδραγόρα θα πεθάνει μέσα σε μία ημέρα.

Πώς όμως θα πιστέψει ο Νικίας ότι ο Καλλίμαχος είναι γιατρός, έτσι ώστε να χάσει όλο αυτό το παραμύθι; Ο Λιγούριος διαβεβαιώνει τον Καλλίμαχο ότι αυτό είναι το μόνο εύκολο. Πράγματι, στην Πρώτη Πράξη του έργου, ο Λιγούριος θα διδάξει στον Καλλίμαχο ότι πρέπει, απλώς, να πετάξει πέντε αφηρημένες λέξεις στα λατινικά και, αυτομάτως, ο Νικίας (ως συνηθισμένος σχολαστικός νομομαθής) θα πιστέψει ότι έχει απέναντί του έναν ιδιαίτερα μορφωμένο άνθρωπο. Έτσι, ο ρήτορας Λιγούριος χρησιμοποιεί τη *significatio* στην οποία οι Σχολαστικοί είναι συνηθισμένοι, ακριβώς έτσι ώστε να εξαπατήσει έναν από αυτούς με τον χειρότερο τρόπο.

Συνεπώς, ο Νικίας είναι στην αρχή καχύποπτος απέναντι στην επιστημοσύνη του Καλλίμαχου και, όταν τον πρωτογνωρίζει τον χαιρετά στα λατινικά για να ελέγξει την επιστημοσύνη του, ως εξής:

Νικίας: Bona dies, domine magister.

Καλλίμαχος: Et vobis bona, domine doctor!³²⁷

³²⁷ Machiavelli, *La Mandragola*, ό.π., σ. 16.

Ο Νικίας λέει, απλώς, ένα καλημέρα σε επίσημο λατινικό ύφος και ο Καλλίμαχος απλώς του απαντά όπως ο Λιγούριος τον έχει συμβουλευσει ν' απαντήσει. Αλλά, το τρικ θα πιάσει αμέσως:

Λιγούριος (κατ' ιδίαν στον Νικία): Πώς σας φαίνεται ο άνθρωπος μας;

Νικίας: Πολύ καλός, τρομερός!³²⁸

Το τρικ θα πιάσει. Ο Καλλίμαχος θα έχει μεταμφιεστεί, επιτυχημένα, σε γιατρό και στη συνέχεια θα εγκαταλείψει αυτή τη μεταμφίεση προκειμένου να φορέσει μια άλλη: τη μεταμφίεση εκείνου του δύσμοιρου άγνωστου, τον οποίο ο Νικίας θα βάλει να κάνει έρωτα με την ίδια του τη γυναίκα, προκειμένου να θεραπευτεί αυτή από την ασθένεια της. Στο μεταξύ, ο Νικίας θα καταλήξει να λυπάται τον άγνωστο άντρα που τον παροτρύνουν να κάνει έρωτα με τη γυναίκα του, χωρίς να τον ενημερώσουν ότι πρόκειται να πεθάνει την επόμενη ημέρα. Ο Νικίας θα νομίζει ότι έχει εξαπατήσει, ακριβώς τη στιγμή που τον εξαπατούν περισσότερο: κι αυτό επειδή ο Λιγούριος έχει κατασκευάσει ένα νοερό μοντέλο του Νικία και γνωρίζει, ακριβώς, ποιους ρόλους πρέπει να παίξει αυτός και ο Καλλίμαχος προκειμένου να φέρουν τον Νικία, μέσω της *significatio*, ακριβώς εκεί όπου θέλουν.

Ένας ακόμα ρήτορας που παρωδεί τους Σχολαστικούς θεολόγους λόγω της υπαινικτικής αμφισημίας που εγγενώς λανθάνει στα λόγια τους είναι ο ίδιος ο Thomas More. Η *Ουτοπία*³²⁹ του Thomas More έχει τεθεί στο επίκεντρο πολλών και ετερόκλητων ερμηνειών, ανά τους αιώνες – όμως κατά τις τελευταίες δεκαετίες, μια πειστική ερμηνεία που έχει αρχίσει ν' αναδεικνύεται ως κυρίαρχη είναι αυτή που βλέπει την *Ουτοπία* ως μια σατιρική ιαχή η οποία στρέφεται ενάντια στη Σχολαστική διαλεκτική.³³⁰ Το θέμα του βιβλίου έχει ως εξής: ο Thomas More, μαζί με έναν άλλο Άγγλο ρήτορα και φίλο του, τον John Colet συναντούν έναν ταξιδιώτη, τον Rafael Hythloday (Ραφαήλ Υθλοδιαίο), ο οποίος έχει ταξιδεύσει στα πέρατα του κόσμου και έχει βρεθεί σ' ένα μέρος που ονομάζεται Ουτοπία. Ο ταξιδιώτης αφηγείται στον More όλα τα θαυμαστά πράγματα που έζησε στην Ουτοπία και παροτρύνει τους More και Colet να φέρουν ορισμένους θεσμούς αυτού του τόπου και στην Αγγλία. Ήδη τ' όνομα

³²⁸ Αυτ.

³²⁹ Thomas More, *Utopia*, μτφρ. Robert Adams, Cambridge University Press, 2014.

³³⁰ Βλ. ενδεικτικά, A. R. Heiserman, *Satire in the Utopia*, Modern Language Association, Τομ. 78, No. 3 (Ιούνιος, 1963), σσ.163-167, Warren W. Wooden: «Anti-Scholastic Satire in the Utopia», *The Sixteenth Century Journal*, Τόμ. 8, No. 2 (Ιούνιος, 1977), σσ. 29-45, Traugott, *A Voyage to Nowhere with Thomas More and Jonathan Swift*, *Sewanee Review*, Τόμ. 69, 1961, σσ. 534-565).

του μέρους (που, κυριολεκτικά, σημαίνει ανύπαρκτος τόπος) βάζει τον αναγνώστη του More σε σκέψεις. Σε σκέψη μας βάζει και το μικρό όνομα του Υθλοδιαίου, δηλ. το Ραφαήλ, το οποίο φαίνεται σε πρώτη ανάγνωση ιδιαίτερα εγκωμιαστικό.

Πολλοί δεισιδαίμονες και φανατικοί χριστιανοί συγκινούνταν, κατά τον 15^ο αιώνα, από τη φιγούρα του Αρχάγγελου Ραφαήλ, τον οποίο έβλεπαν ως ένα πλάσμα που ο Θεός ενδέχεται να το στέλνει, κατά καιρούς, στον κόσμο, για να φωτίσει και να θεραπεύσει τους ανθρώπους.³³¹ Συνεπώς, ο More θα μπορούσε να εκμεταλλεύεται τα παρελθόντα δράματα που αφορούν στη φιγούρα του Αρχάγγελου Ραφαήλ για να κάνει κάποια αλληγορία: για να βάλει (α) τον ταξιδιώτη να περιγράψει έναν τόπο με ιδανικούς θεσμούς, ώστε η Αγγλία να τους αντιγράψει. Ή θα μπορούσε να θέλει να βάλει (β) τον Ραφαήλ να επιχειρηματολογήσει μ' έναν συγκεκριμένο τρόπο, ώστε οι χριστιανοί συμπολίτες του να μάθουν να μιμούνται αυτόν τον τρόπο. Όλ' αυτά θα συνιστούσαν εύλογες ερμηνείες, αλλά από την άλλη το επώνυμο του ταξιδιώτη, το *Υθλοδιαίος*, σημαίνει "ειδήμων στο να λέει ανοησίες",³³² ενώ ο όρος «ουτοπία» σημαίνει, κυριολεκτικά, ανύπαρκτος τρόπος. Συνεπώς, έχουμε να κάνουμε με παρωδία: ο More θέλει να δείξει ότι οι Σχολαστικοί θεολόγοι επιχειρηματολογούν εκμεταλλευόμενοι δεισιδαιμονίες και επικαλούμενοι ανύπαρκτους τόπους και ανύπαρκτα γεγονότα. Στην *Ουτοπία*, απέναντι στις σαφείς ερωτήσεις του More, ο οποίος προσπαθεί να καταλάβει πώς θα πρέπει να διοικείται μια πολιτεία, ο Ραφαήλ αντιτάσσει ασάφειες και συνιστά στον More να μην ασχολείται με την πολιτική, να μην μπαίνει στην υπηρεσία ενός ηγεμόνα εφόσον ο τελευταίος δεν είναι ικανός να καταλάβει από υψηλή φιλοσοφία.³³³ Κάθε φορά που ο Ραφαήλ περιγράφει τους εκπληκτικούς θεσμούς της Ουτοπίας και ο More έχει αντιρρήσεις, ο Ραφαήλ ανταπαντά ότι δεν μπορεί να φέρνει κανείς έτσι εύκολα ενστάσεις απέναντι σε έναν τόπο που έχει τόσο εκπληκτικούς θεσμούς.³³⁴ Πρόκειται για ξεκάθαρη λήψη του αιτουμένου: αλλά μήπως δεν είναι αυτή η λήψη του αιτουμένου που πολύ συχνά λανθάνει σε έναν διάλογο, όταν αμφισβητούμε την αξία της Χ αυθεντίας και ο αντίδικος ανταπαντά «πώς μπορείς να αμφισβητείς τον Χ, ο οποίος είναι αυθεντία;».

³³¹ Επ' αυτού, βλ. Elizabeth McCutcheon: Thomas More, «Raphael Hythlodæus, and the Angel Raphael», *Studies in English Literature, 1500-1900*, τχ. 9, No. 1., *The English Renaissance* (Χειμώνας 1969), σσ. 21-27.

³³² Warren W. Wooden: *Anti-Sholastic Satire in the Utopia*, ό.π., σ. 33 και Elizabeth McCutcheon: *Thomas More, Raphael Hythlodæus...*, ό.π., σ. 21.

³³³ Warren W. Wooden: *Anti-Sholastic Satire in the Utopia*, ό.π. σ. 36. Βλ. και Thomas More, *Utopia*, σσ. 36-39 για τη σχετική συζήτηση.

³³⁴ Warren W. Wooden: *Anti-Sholastic Satire in the Utopia*, ό.π., σ. 38.

Έπειτα απ' όλα αυτά, ο αναγνώστης ενδέχεται να πιστέψει ότι οι ουμανιστές ήταν κάτι σαν θεωρητικοί πρόδρομοι των λογικιστών του 20^{ου} αιώνα, εφόσον μετρούσε τόσο πολύ γι' αυτούς το αίτημα της σαφήνειας. Αλλά θα έλεγα ότι κάτι τέτοιο δεν ισχύει. Οι ουμανιστές δεν προσπαθούν να μας πείσουν ότι θα πρέπει ν' αφήσουμε έξω από το ύφος της γραφής ή της ομιλίας μας συγκεκριμένα σχήματα λόγου τα οποία δύνανται να δημιουργήσουν υπαινιγμούς και ασάφειες: λ.χ., την προσωποποίηση των αφηρημένων εννοιών ή/και τη *significatio*. Ούτε υπαινίσσονται ότι το να μιλάς με καθημερινό ή κυριολεκτικό ύφος είναι κάτι που δεν μπορεί να οδηγήσει στην εξαπάτηση σου. Θα έλεγα ότι η δεσπόζουσα άποψη, αυτό στο οποίο συγκλίνουν οι ουμανιστές, είναι το εξής: πρέπει να γνωρίζεις ότι ο λόγος, οποιασδήποτε μορφής, επιδέχεται πολλές και αλληλοαναιρούμενες ερμηνείες που έχουν πάντα κάποιον πρακτικό αντίκτυπο στην καθημερινότητα σου. Υπ' αυτήν την έννοια, θα ήταν μάλλον αφελές να μην εξετάζουν ή να απονομιμοποιούν, οι ουμανιστές, τη χρήση οποιουδήποτε ρητορικού σχήματος. Εάν χλευάζουν την υπαινικτική αμφισημία, αυτό το κάνουν επειδή οι Σχολαστικοί θεολόγοι της εποχής τους τείνουν ν' απονομιμοποιούν καθημερινές μεθόδους έκφρασης και να ντροπιάζουν όσους αναγνώστες τους, χρησιμοποιώντας αυτό το τρικ. Αυτό δεν συνεπάγεται ότι οι ουμανιστές δεν κάθονταν να διδαχθούν το ίδιο τρικ, ούτε ότι θεωρούσαν ότι οι καθημερινές μέθοδοι επικοινωνίας δεν δύνανται να κρύβουν παγίδες. Άλλωστε, έχουμε δει ήδη πολλά παραθέματα από το *Institutio Oratoria* και από το *Ad Herennium* τα οποία μας δείχνουν πως να μιλάμε μ' ένα καθημερινό ύφος στήνοντας παράλληλα παγίδες.

Όλα αυτά, σε συνδυασμό με τη διδασκαλία του Κοϊντιλιανού και του Κικέρωνα που εκτέθηκαν στις προηγούμενες ενότητες θα πρέπει ήδη να μας βάλουν σε σκέψεις σε σχέση με το εάν και κατά πόσο ο Machiavelli ήταν ο πρώτος ουμανιστής που ψέγει τους φιλοσόφους για αποχή τους από την πολιτική δράση. Ο Senellart φαίνεται να διαβάξει αυτήν την άποψη εκτός ουμανιστικού συγκειμένου – δεν αντιπαραβάλλει, δηλαδή, τα έργα του Machiavelli με τα έργα που γνωρίζουμε ότι ο Machiavelli και οι συγκαίρινοί του διάβαζαν. Από την άλλη, ο Senellart αντιπαραβάλλει τις απόψεις του Machiavelli με τις απόψεις ενός, τουλάχιστον, ουμανιστή: του Thomas More. Αυτή η αντιπαραβολή οδηγεί τον Senellart στο εξής συμπέρασμα: η *Ουτοπία* του More συνιστά “την απόλυτη αντίθεση” στον *Ηγεμόνα* του Machiavelli.³³⁵

³³⁵ Thomas More, *Utopia*..., ό.π., σ. 52.

Αλλά, πώς οδηγείται ο Senellart σ' αυτό το συμπέρασμα; Λοιπόν, ο πρωταγωνιστής του More, Ραφαήλ Υθλοδιαίος, όταν περιγράφει τους θεσμούς της Ουτοπίας, παρατηρεί ότι στον τόπο αυτόν συμβαίνει το εξής ιδανικό πράγμα: οι αξιωματούχοι της Ουτοπίας παρακολουθούν τους πολίτες νυχθημερόν και φροντίζουν να μην μένει κανένας άπραγος: δεν υπάρχει η έννοια της τεμπελιάς, σ' αυτόν τον τόπο.³³⁶ Οι ιθαγενείς δουλεύουν καταναγκαστικά μονάχα έξι ώρες, αλλά, καθ' όλη την υπόλοιπη μέρα είναι υποχρεωμένοι να κάνουν κάποια άλλη δουλειά, ανάλογα με τα ταλέντα τους (ανάλογα με το εάν έχουν, λ.χ., έφεση στην ξυλουργία ή στη μεταλλουργία) και, βέβαια, υποχρεούνται να διαβάζουν φιλοσοφία για να καλλιεργούν την ψυχή τους.³³⁷

Ο Senellart ερμηνεύει αυτή τη στάση του More ως εξής:

Ένα από τα μείζονα προβλήματα με τα οποία βρέθηκαν αντιμέτωπα τα κράτη, κατά την αυγή των νεώτερων χρόνων, ήταν η απειλή που εκπροσωπούσαν για τη δημόσια τάξη οι «τεμπέληδες», οι «άχρηστοι στον κόσμο», δηλαδή οι ζητιάνοι και οι αλήτες. Ερώτημα ουσιαστικό, το οποίο ξεσήκωσε έντονη διαμάχη γύρω από την κρατική πρόνοια και αποτέλεσε αφορμή για την εμφάνιση πολλών προγραμμάτων κοινωνικής μεταρρύθμισης. Σε αυτήν την κατηγορία ανήκει η *Ουτοπία* του More, σύγχρονη του *Ηγεμόνα* (δημοσιεύτηκε το 1516) του οποίου συνιστά την απόλυτη αντίθεση.³³⁸

Εδώ, σύμφωνα με τον Senellart, παρατηρούμε μια βασική πρωτοτυπία του More, η οποία αντικατοπτρίζει τις νεοφανείς οικονομικές ανάγκες του αγγλικού κράτους του 16^{ου} αιώνα. Κατά τον Senellart, ο More προσπαθεί να πείσει τους συγκαίρινούς του πώς να κατασκευάσουν ένα θεσμικό πλαίσιο ανάλογο με αυτό της Ουτοπίας, έτσι ώστε ν' αντιμετωπισθεί η αεργία και η οκνηρία και, παράλληλα, να διδάσκεται υποχρεωτικά η φιλοσοφία. Σ' αντίθεση μ' αυτές τις πρωτότυπες απόψεις του More, ο Machiavelli πρωτοτυπεί μ' έναν πολύ διαφορετικό τρόπο: διδάσκοντας ότι η αφηρημένη φιλοσοφία διαφθείρει και δεν επιφέρει καμία πρακτική αλλαγή στην πολιτική ζωή.³³⁹ Συνεπώς, έχουμε εδώ τα δύο άκρα: τον More που θεωρεί ότι οι αξιωματούχοι του κράτους πρέπει

³³⁶ Αυτ.

³³⁷ Αυτ. Βλ., και Michel Senellart, *Μακιαβελλισμός και Κρατική Σκοπιμότητα*, ό.π., σελ. 62, για τις αντίστοιχες παραπομπές στην Utopia.

³³⁸ Senellart, *Μακιαβελλισμός και Κρατική Σκοπιμότητα*, σσ. 61-62.

³³⁹ Αυτ. σ. 63.

να προωθούν καταναγκαστικά τη φιλοσοφία και την εργασία και, από την άλλη, τον Machiavelli που δεν ενδιαφέρεται για την αφηρημένη τέχνη της φιλοσοφίας.

Ο αναγνώστης μπορεί, σύμφωνα με τα όσα έχουμε ήδη δει, να καταλάβει πού ενδέχεται³⁴⁰ να έχει κάνει λάθος ο Senellart. Κατά πρώτον, μου φαίνεται ότι ο Senellart δεν έχει λάβει υπόψιν του την ερμηνευτική προσέγγιση της Ουτοπίας, σύμφωνα με την οποία όλο το βιβλίο αποτελεί μία σάτιρα. Αυτό που περιγράφει ο More, φορώντας τη μάσκα του Ραφαήλ, δεν είναι κάτι το ιδανικό αλλά μάλλον κάτι το κατάπτυστο. Ο More *γλενιάζει, στην Ουτοπία του, τους Σχολαστικούς φιλοσόφους*. Κατά πάσα πιθανότητα, όταν βάζει στα χείλη ενός πρωταγωνιστή του (τον οποίο έχει ονομάσει ανόητο) την άποψη ότι οι πολίτες θα πρέπει να εξαναγκάζονται σε κοινωνική εργασία και στην ανάγνωση φιλοσοφικών κειμένων, το τελευταίο πράγμα που έχει κατά νου είναι να παροτρύνει τους Άγγλους συμπολίτες του να μιμηθούν τέτοιες πρακτικές. Συνεπώς, δεύτερον, ο More διδάσκει, λίγο πολύ, τα ίδια με τον Machiavelli, σε ό,τι αφορά τη φιλοσοφία: *δεν πρέπει να την θεωρούμε ως μία αυτόνομη προς την καθημερινή ζωή τέχνη*. Ωστόσο, δεν πρόκειται εδώ για θεωρητική πολυγένεση. Δεν έχουμε δηλαδή να κάνουμε με δύο στοχαστές που έτυχε να σκεφτούν τα ίδια πράγματα, κατά την ίδια χρονική στιγμή. Ούτε βέβαια θα ήταν εύλογο το να υποθέσουμε ότι ο More είχε λάβει υπόψιν του τα γραπτά του Machiavelli, ή το αντίστροφο. Πολύ πιο λογικό θα ήταν να υποθέσουμε ότι οι More και Machiavelli είχαν λάβει, αμφότεροι, υπόψιν τους τη διδασκαλία του *Institutio Oratoria* του Κοϊντιλιανού και, συνεπώς, ότι οι παρατηρήσεις τους σε σχέση μ' αυτό το θέμα δεν είναι πρωτότυπες αλλά περισσότερο εκφράζουν την ουμανιστική διδασκαλία που αμφότεροι είχαν λάβει.

Τρίτον, είναι μάλλον εύκολο να παρασυρθούμε από την αντιπαραβολή μεταξύ τελεσφόρας αλήθειας και φανταστικής αλήθειας που κάνει ο Machiavelli στο XV κεφάλαιο του Ηγεμόνα και να πιστέψουμε μετά βεβαιότητας ότι ο Φλωρεντίνος ρήτορας πρωτοτυπεί σε ό,τι αφορά το πως η φιλοσοφία ή η θεολογία δεν συνιστά κάποια αυτόνομη, προς την πολιτική πρακτική, τέχνη. Αλλά μου φαίνεται ότι θα πρέπει να είμαστε ανοιχτοί και σε άλλες πιθανές προσεγγίσεις της ιστορίας μας. Όπως

³⁴⁰ Γράφω «ενδέχεται» επειδή, αξίωση μου είναι να πιθανολογήσω σ' αυτήν την εργασία και όχι να προσπαθήσω να δείξω ότι είμαι κάτοχος κάποιας μοναδικής ιστορικής αλήθειας. Μία εξαιρετική ακαδημαϊκός, δηλ. η Βίκυ Ιακώβου, με προειδοποίησε σ' αυτό ακριβώς το σημείο να κρατήσω επιφυλάξεις – μιας και ακόμα υπάρχουν πολλοί ακαδημαϊκοί που θεωρούν δόκιμη την ερμηνεία ότι ο More εκφράζει τις απόψεις του δια του στόματος του Ραφαήλ. Έτσι, μολοντί θεωρώ πιο πιθανό να συνιστά η Ουτοπία σάτιρα, δεν μπορώ παρά να κρατήσω και ορισμένες επιφυλάξεις. Ευχαριστώ, λοιπόν, την Βίκυ Ιακώβου γι' αυτήν την πολύ εύστοχη κριτική της επισήμανση.

προσπάθησα να δείξω στην ενότητα I, ούτε αυτή η αντιπαραβολή είναι πρωτότυπη, καθώς ο Machiavelli την έχει ξεσηκώσει από το *Ad Herennium*. Ο Senellart, για να πείσει τους αναγνώστες του ότι ο Machiavelli πρωτοτυπεί όταν αντιπαραβάλλει την τελεσφόρα αλήθεια του πράγματος με την φανταστική, παραπέμπει στην ίδια πηγή που μάλλον έπεισε και τον ίδιο: στο XV κεφάλαιο του *Ηγεμόνα*, όπου ο Machiavelli ομολογεί ότι ετοιμάζεται να επεξεργαστεί μ' έναν εναλλακτικό τρόπο αυτό που έχουν ήδη επεξεργαστεί άλλοι.³⁴¹ Αλλά θα έλεγα ότι ακόμα και αυτήν την οδηγία, την οδηγία να ομολογήσει ότι πρόκειται να επεξεργαστεί διαφορετικά ένα ζήτημα που το έχουν επεξεργαστεί άλλοι, ο Machiavelli την έχει δανειστεί, όπως είδαμε στην ενότητα I, από το *Ad Herennium*.

Μ' άλλα λόγια, στο κεφάλαιο *Το Δράμα του Λορέντζο Βάλλα* έγραψα ότι, για να παρακολουθήσουμε πως ένα κείμενο που έχει ιστορική αξία γίνεται να μας εξαπατά τη χρονική στιγμή t_3 , θα πρέπει να διέλθουμε από την προοπτική του συγγραφέα ο οποίος σκεφτόταν πως να το γράψει τη στιγμή t_1 και να φανταστούμε όλους εκείνους τους ρόλους που μπορούμε να παίξουμε προκειμένου να εξαπατήσουμε αυτόν που θα διαβάσει το κείμενο τη χρονική στιγμή t_2 . Η οδηγία αυτή είναι, ενδεχομένως, υπεραπλουστευμένη σε ό,τι αφορά τους ουμανιστές της Αναγέννησης. Οι ουμανιστές της Αναγέννησης, ακολουθώντας τις οδηγίες των ρητορικών τους εγχειριδίων, έχουν ήδη φανταστεί ότι ο στοχαστής της στιγμής t_3 θα παίξει αυτό το παιχνίδι και μας έχουν στήσει τις αντίστοιχες παγίδες. Δεν είναι, λοιπόν, καθόλου παράξενο ότι ακόμα και ένας ιστορικός διεθνούς φήμης, όπως είναι ο Senellart, ενδέχεται να μπερδευτεί απ' όλους αυτούς τους ρόλους. Ας διευκρινίσω, τώρα, ότι δεν προσπαθώ σε καμία περίπτωση, να χλευάσω τον Senellart.³⁴² Ίσα ίσα, προσπαθώ να πω ότι όλοι μπορούμε να μπερδευτούμε,, όταν διαβάζουμε κείμενα ανθρώπων που πιθανολογούν και παριστάνουν ότι δεν πιθανολογούν. Θα έλεγα, ωστόσο, ότι όταν είναι πια δεδομένο το πόσο εύκολα εξακολουθούν να μας εξαπατούν οι ουμανιστές θα πρέπει να θεωρήσουμε δεδομένο και το ότι γνωρίζουν πράγματα που εμείς τα έχουμε ξεχάσει.

³⁴¹ Αυτ. σσ. 52-53.

³⁴² Άλλωστε θα ήταν σαν να χλευάζω τον ίδιο μου τον εαυτό, αφού είμαι βέβαιος κι εμένα μ' έχει ξεγελάσει αρκετές φορές ο More αλλά και οι υπόλοιποι ουμανιστές που εδώ μελετάμε. Στο τέλος της ημέρας, άλλωστε, μπορεί και να έχει ο Senellart δίκιο κι εγώ άδικο – ποιος μπορεί να ξέρει, με τους ουμανιστές;

Ενότητα V

*Πρώτη μας δουλειά λοιπόν, καθώς φαίνεται,
θα είναι να επιβλέπουμε εκείνους που φτιάχνουν τους μύθους,
και ό,τι καλό φτιάζουν, να το εγκρίνουμε,
ενώ τα άλλα να τα πετάμε.*

*Πλάτων*³⁴³

Κεφάλαιο Πρώτο: Προσωποποίηση και Ανθρώπινη Φύση

Στην ενότητα αυτή, θα προσπαθήσω να φέρω ορισμένες αντιστάσεις στην τάση που έχουμε να πιστεύουμε ότι: (α) οι Αναγεννησιακοί στοχαστές πίστευαν σε απόλυτες ή αμετάβλητες αλήθειες και (β) στο ότι ο Machiavelli, πιο συγκεκριμένα, πίστευε σε μία αμετάβλητη και δόλια ανθρώπινη φύση. Προς την κατεύθυνση αυτή θα προσπαθήσω να εξετάσω συνδυαστικά (1) τις πρακτικές ασκήσεις που προωθούσε το ρεύμα του ουμανισμού, κατά τον 16^ο αιώνα στην Ιταλία και (2) τη θεωρητική προπαιδεία που προϋπέθεταν οι ασκήσεις αυτές. Στη συνέχεια, θα προσπαθήσω να δείξω ότι (2.1) η θεωρητική αυτή προπαιδεία μάθαινε σε ουμανιστές σαν τον Machiavelli πώς να κατασκευάζουν ένα σύνολο ρόλων, προκειμένου να ερμηνεύσουν ό,τι συμβαίνει στον κόσμο και (2.2) ότι υπήρχαν συγκεκριμένα γνωρίσματα που μπορούσε, κανείς, να αποδώσει σε αυτούς τους ρόλους, ένα εκ των οποίων ήταν το γνώρισμα της ανθρώπινης φύσης.

Στο θεμελιώδες βιβλίο του, *The Universities of the Italian Renaissance*,³⁴⁴ ο Paul F. Grendler έχει δείξει ότι οι πρακτικές ασκήσεις που προϋπέθετε η επιτυχία σε αυτό το πρόγραμμα σπουδών σχετίζονταν σχεδόν αποκλειστικά με την προφορική αντιπαράθεση.³⁴⁵ Ανεξάρτητα με το αν οι φοιτητές ήθελαν να ειδικευτούν στην

³⁴³ Το απόσπασμα το δανείζομαι από το βιβλίο *Ο Ελεύθερος Άνθρωπος* του Σ. Δημητρίου, όπου ο αναγνώστης θα βρει και μία αξιόλογη ανάλυση της εργαλειακής ή/και εκπαιδευτικής αξίας που μπορεί να έχει ο μύθος. Βλ. Στέφανος Δημητρίου: *Ο Ελεύθερος Άνθρωπος*, Πόλις, Αθήνα, 2021, σ. 380.

³⁴⁴ Paul F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, The John Hopkins University Press, Βαλτιμόρη, 2002.

³⁴⁵ Αὐτ., σ. 152.

ιατρική, στη θεολογία ή στη ρητορική, θα έπρεπε να γνωρίζουν πώς να επιχειρηματολογούν, σε δεδομένες συνθήκες που το διδακτικό προσωπικό του πανεπιστημίου είχε καθορίσει, μπροστά στους συμφοιτητές τους. Σε ό,τι αφορά αυτές τις αντιπαραθέσεις, ορισμένα πανεπιστήμια ήταν πιο απαιτητικά από άλλα. Λ.χ., στην Πάδοβα, οργανώνονταν επισήμως δύο κύκλοι αντιπαραθέσεων μεταξύ των φοιτητών, μία πριν και μία μετά το Πάσχα.³⁴⁶ Στο πανεπιστήμιο της Πίζας, από την άλλη, οι αντιπαραθέσεις οργανώνονταν κάθε Σάββατο βράδυ.³⁴⁷ Σε αυτό το δεύτερο πανεπιστήμιο με το ιδιαίτερα απαιτητικό πρακτικό πρόγραμμα, *σπούδασε, κατά τον 16^ο αιώνα, ο Καίσαρας Βοργιάς*.³⁴⁸ Ας κρατήσει, αυτήν την επισήμανση ο αναγνώστης στο μυαλό του, γιατί θα φανεί χρήσιμη αργότερα: έχω την αίσθηση ότι ο Βοργιάς ήταν πολύ πιο διαβασμένος απ' όσο θα τολμούσαμε, σήμερα, να φανταστούμε.

Επιπλέον, οι αντιπαραθέσεις δεν αφορούσαν μονάχα στους σπουδαστές, αλλά και το διδακτικό προσωπικό. Για να διδάξεις, λ.χ., στο πανεπιστήμιο της Μπολόνια, κατά τον 16^ο αιώνα, θα έπρεπε πρώτα να έχεις αντιπαρατεθεί και να έχεις επιχειρηματολογήσει πειστικά, μπροστά στους υπόλοιπους καθηγητές και φοιτητές³⁴⁹. Η πιο ενδιαφέρουσα πληροφορία, ωστόσο, σε σχέση με τις αντιπαραθέσεις αυτές, είναι ότι *δεν επιχειρηματολογούσες υπέρ μιας δικής σου άποψης*. Η άποψη που έπρεπε να υπερασπιστείς ή να ανασκευάσεις καθορίζονταν από το διδακτικό προσωπικό. Μ' άλλα λόγια, το διδακτικό προσωπικό σε έβαζε να υπερασπιστείς μία άποψη που ενδεχομένως δεν ήταν δική σου και να καταρρίψεις μία άποψη που, ενδεχομένως, ήταν δική σου.

Τώρα, εάν εξετάσουμε όλες αυτές τις πηγές χωρίς να λάβουμε υπόψιν μας το σχήμα της προσωποποίησης, ενδεχομένως να μην θεωρήσουμε αυτές τις ασκήσεις ιδιαίτερα ριζοσπαστικές. Και οι σχολαστικοί στοχαστές έκαναν, άλλωστε, αντιπαραθέσεις. Μόνο που οι σχολαστικοί στοχαστές πίστευαν ότι υφίστανται ορισμένες προτάσεις (δόγματα) που δεν επιδέχονται αμφισβήτηση (λ.χ., οι προτάσεις των Ευαγγελίων), ενώ οι ουμανιστές θεωρούσαν δεδομένο ότι δεν υφίσταται καμία προκείμενη που να μην μπορεί να αμφισβητηθεί.³⁵⁰ Ας θυμηθεί ο αναγνώστης το απόσπασμα από το *De*

³⁴⁶Αυτ., σ. 156

³⁴⁷Αυτ.

³⁴⁸Rafael Sabatini, *The Life of Cesare Borgia*, The Riverside Press, Βοστώνη-Νέα Υόρκη, 1930, σ. 32.

³⁴⁹Grendler, ό.π., σ. 154. Βλ. και Herbert S. Matsen, «Students "Arts" Disputations at Bologna around 1500», *Renaissance Quarterly*, τχ. 47, No. 3 (Άνοιξη, 1994), σσ. 533-555.

³⁵⁰Επ' αυτού, βλ. Lodi Nauta, *In Defense of Common Sense – Lorenzo Valla's Humanistic Critique of Scholastic Philosophy*, Harvard University Press, Μασαχουσέτη, 2009. Μου φαίνεται ότι ο L. Valla εμφανίζεται, στο βιβλίο αυτό, ως ένας ουμανιστής που αμφισβητεί την ιδέα ότι υφίστανται δόγματα που έχουν νόημα, αυτά καθ' εαυτά και μας καλεί να μην εμπιστευόμαστε άκριτα την επίκληση των φιλοσοφικών αυθεντιών (σ. 273). Επ' αυτού, βλ.

Officiis που παρατέθηκε στην ενότητα II της παρούσας ενότητας: στο απόσπασμα αυτό, ο Κικέρων έγραφε, όπως είδαμε, ότι χρέος του ιδανικού ρήτορα είναι να αμφισβητεί τα πάντα, επειδή μονάχα έτσι θα πάρει μία εικόνα όλων των πιθανών ερμηνειών του κόσμου.³⁵¹ Είδαμε ήδη, επιπλέον, ότι ο ουμανισμός, ως θεωρητικό πρόγραμμα που προωθεί την αμφισβήτηση, εμπνέεται, κατά κύριο λόγο, από την ανακάλυψη ορισμένων χαμένων ρητορικών εγχειριδίων: τον Σεπτέμβριο του 1416, ο Πότζιο Μπρατσιολίνι (Poggio Bracciolini) ανακαλύπτει ένα πλήρες αρχέτυπο του *Institutio Oratoria*, εγχειριδίου που υπολογίζεται ότι γράφτηκε τον 1^ο αιώνα π.Χ. από τον Κοϊντιλλιανό.³⁵² Πέντε χρόνια αργότερα από αυτήν την ανακάλυψη, ο επίσκοπος Γκεράρντο Λαντριάνι, βρίσκει το (χαμένο για αιώνες) *De Oratore*, έργο της ωριμότητας του Κικέρωνα.³⁵³

Τώρα, είπαμε ότι το βασικό βιβλίο αναφοράς σε ό,τι αφορά την καταγραφή των βιβλίων και των ασκήσεων που οι ουμανιστές διάβαζαν, είναι το *The Universities of Renaissance Italy*, του P. Grendler. Θα ήθελα, σε ό,τι ακολουθεί, να μπω στην ερμηνεία αυτής της καταγραφής, εστιάζοντας στο περιεχόμενο αυτών των βιβλίων και διαβάζοντάς τα κατ' αναλογία με όσα γράφει ο Machiavelli και με όσα γνωρίζουμε ότι ορισμένοι συγκαίρινοί του είπαν ή έκαναν. Γιατί νομίζω ότι, τόσο το *De Oratore*, όσο και το *Institutio Oratoria*, διδάσκουν τους ουμανιστές της εποχής του Machiavelli κάτι που η σχολαστική παράδοση έχει, με της ευλογίες της Καθολικής Εκκλησίας, αγνοήσει: ότι μπορείς πάντα να χρησιμοποιήσεις τις αυθεντίες, με έναν οιονεί θεατρικό τρόπο, έτσι ώστε να κατασκευάσεις σχέσεις ορθοδοξίας και αίρεσης ή, για να το πούμε με σύγχρονους όρους, σχέσεις απόλυτης αλήθειας και παρερμηνείας, χρησιμοποιώντας τον λόγο.

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε πώς μπορούν να εξηγηθούν όλα αυτά τα αποσπάσματα στο έργο του Machiavelli, τα οποία διδάσκουν ότι υφίστανται, όντως αμετάβλητες αλήθειες; Ο L. Strauss δεν έχει άδικο, όταν γράφει ότι, στον πρόλογο του *Ηγεμόνα*, ο Machiavelli δηλώνει ότι πρέπει ένας ηγεμόνας να γνωρίζει τα πάντα γύρω από την ανθρώπινη φύση.³⁵⁴ Δυσοίωνα αποσπάσματα για την ανθρώπινη φύση, μπορεί

επίσης: David Marsh, «Cicero in the Renaissance», στο *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge University Press, επιμ. Catherine Steel, Κέμπριτζ, 2013, σ. 312.

³⁵¹ Βλ. τη σελ. 63 του παρόντος κειμένου.

³⁵² Paul F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy – Literacy and Learning 1300 – 1600*, The John Hopkins University Press, Βαλτιμόρη- Λονδίνο, 1989, σ. 120.

³⁵³ Αυτ.

³⁵⁴ Machiavelli, *Il Principe*..., ό.π., σ. 6.

κανείς να βρει και στο XVII κεφάλαιο του *Ηγεμόνα*, όπου ο Machiavelli υποσκάπτει την (κυκερώνειας καταβολής) άποψη ότι οι πρίγκιπες θα πρέπει να φέρονται πάντα με ευσπλαχνία.³⁵⁵ Αυτό το δίδαγμα θα ίσχυε, γράφει ο Machiavelli, αν οι άνθρωποι δεν ήταν, εν γένει, «αχάριστοι, άστατοι, υποκριτές, απατεώνες, δειλοί και άπληστοι για κέρδη».³⁵⁶ Είναι, ωστόσο, η ίδια η ανθρώπινη κατάσταση που υποχρεώνει τους ηγεμόνες να φέρονται σκληρά σε ορισμένους υπηκόους τους. Στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο (XVIII), όπου ο Machiavelli συμβουλεύει τους ηγεμόνες να υιοθετούν τόσο τη φύση του θηρίου, όσο και του ανθρώπου³⁵⁷ και να μην τηρούν τις υποσχέσεις τους, όποτε τους συμφέρει, δικαιολογείται κατά τρόπο παραπλήσιο. Δηλώνει ότι «αν οι άνθρωποι ήταν όλοι καλοί, αυτό το δίδαγμα δεν θα ίσχυε. Αλλά επειδή οι άνθρωποι είναι κακοί και δεν θα τηρήσουν τις υποσχέσεις τους σ' εσένα, δεν χρειάζεται κι εσύ να τηρήσεις τις υποσχέσεις σου σ' εκείνους».³⁵⁸

Κι όσο για την άποψη ότι ο Machiavelli πιστεύει στα αμετάβλητα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης ιστορίας, ούτε αυτή η άποψη στερείται παραπομπών στα μακιαβελικά κείμενα. Ενδεικτικό, εν προκειμένω, είναι το απόσπασμα που υπογραμμίζει ο Cassirer από το έργο του Machiavelli:

Όποιος αντιπαραβάλλει το παρελθόν με το παρόν, θα διαπιστώσει ότι σε όλες τις πόλεις και σε όλα τα έθνη, οι ίδιες επιθυμίες και τα ίδια πάθη έχουν επικρατήσει. Συνεπώς, είναι εύκολο για εκείνον που εξετάζει προσεκτικά τα περασμένα να προβλέψει τα μελλούμενα, σε κάθε ρεπούμπλικα, και να λάβει τα ίδια μέτρα γι' αυτά με τα μέτρα που οι αρχαίοι έλαβαν, ή, αν δεν εντοπίσει το ίδιο συμβάν στην αρχαιότητα, να σκεφτεί νέα μέτρα, μέσα από τις ομοιότητες που τα συμβεβηκότα [των δύο εποχών] παρουσιάζουν.³⁵⁹

Δεν είναι, λοιπόν, αδικαιολόγητη η τάση μας να θεωρούμε ότι ο Machiavelli πίστευε σε αμετάβλητες ή απόλυτες αλήθειες της ιστορίας ή/και της ανθρώπινης φύσης. Αλλά θα ήθελα τώρα να προβάλω κάποιες αντιστάσεις, απέναντι σε αυτήν την τάση. Και, για αρχή, θα επικαλεστώ ένα μικρό απόσπασμα από το *Institutio Oratoria*³⁶⁰ του

³⁵⁵ Αύτ., σ. 116.

³⁵⁶ Αύτ., σ. 118.

³⁵⁷ Αύτ., σ. 124.

³⁵⁸ Αύτ., σ. 125.

³⁵⁹ Cassirer...ό.π., σ. 125. Βλ. και Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy*, μτφρ. Harvey C. Mansfield & Nathan Tarkov, University of Chicago Press, Σικάγο-Λονδίνο, 1996, σσ. 83-84.

³⁶⁰ Quintilian, *Institutio Oratoria*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, μτφρ. H. E. Butler, τόμ. IV- VI, Μασαχουσέτη, 1921.

Κοϊντιλιανού (δηλ. ενός από τα χαμένα εγχειρίδια που, όπως είπαμε ήδη, ενέπνευσαν το κίνημα του ουμανισμού).

Το απόσπασμα αυτό μπορεί να βρεθεί στο βιβλίο IV του *Institutio Oratoria*, όπου ο Κοϊντιλιανός μάς διδάσκει πώς να παραγάγουμε ένα πειστικό αφήγημα (narratio). Υπάρχουν, γράφει ο Κοϊντιλιανός, ορισμένοι αμαθείς που νομίζουν ότι, άπαξ και τους έχεις εξηγήσει κάτι καλά, θα μπορούσαν να το είχαν σκεφτεί και μόνοι τους. Αυτή είναι μία πλαστή εικόνα, εξηγεί ο συγγραφέας μας, που τους δίνει ο εκάστοτε ικανός ρήτορας, ο οποίος γνωρίζει πως να κατασκευάσει την ψευδαίσθηση της αλήθειας.³⁶¹ Όμως κάπως έτσι, ο ικανός ρήτορας πέφτει θύμα της επιτυχίας του: του παίρνει πολύ καιρό να βρει τα κατάλληλα επιχειρήματα και να τα οργανώσει, έτσι ώστε να κατασκευάσει ένα συνεκτικό αφήγημα και, άπαξ και τεκμηριώσει τέλεια την άποψή του, όλοι θεωρούν αυτά που είπε ή έγραψε αυτονόητα. «Ωστόσο» προσθέτει ο Κοϊντιλιανός, αυτό είναι το αναγκαίο κακό, μέσα από το οποίο πρέπει να διέλθει κανείς, καθώς «ο ρήτορας αγορεύει με τη μέγιστη επάρκεια τότε, όταν δίνει την εντύπωση ότι μιλάει για μία αλήθεια απόλυτη».³⁶²

Το απόσπασμα αυτό από το *Institutio Oratoria* είναι σημαντικό επειδή σκιαγραφεί, νομίζω, όχι μόνο το ενδεχόμενο να έχουμε παρανοήσει εντελώς τον Machiavelli, αλλά και τους λόγους για τους οποίους τον έχουμε παρανοήσει. Τον έχουμε παρανοήσει, επειδή προσπαθεί (επιτυχώς) να δώσει την ψευδαίσθηση μίας απόλυτης αλήθειας, στην οποία πιστεύει ακράδαντα. Αυτό διδάχτηκε να κάνει. Βρίσκω κάπως εκπληκτικό το ότι διδάχτηκε, επιπλέον, ότι ενδέχεται να πέσει, κάποτε, θύμα της επιτυχίας του: να γράψει πράγματα που, άπαξ και οι αναγνώστες του τα καταλάβουν, ίσως φτάσουν στη συνέχεια να τα θεωρούν αυτονόητα ή και τετριμμένα.

Βέβαια, το απόσπασμα αυτό, δεν μιλά για αμετάβλητη ανθρώπινη φύση, ούτε για το πώς μπορεί κανείς να δημιουργήσει την ψευδαίσθηση της απόλυτης αλήθειας, μέσω της επίκλησης ιστορικών τεκμηρίων. Μήπως, λοιπόν, ο Machiavelli όντως είναι ο πρώτος που επικαλείται, εργαλειακά, την ανθρώπινη φύση ή την ιστορία;

Όχι. Στην παρούσα έρευνα θα προσπαθήσω να δείξω ότι Κοϊντιλιανός, ο Κικέρων και ο ανώνυμος συγγραφέας του *Rhetorica Ad Herennium* δίδαξαν, όχι μόνο στον

³⁶¹ Quintilian..., *Institutio Oratoria*, ό.π., IV.II.37-39, σσ. 70-71.

³⁶² Αυτ., IV.II.38, σσ. 70-71.

Machiavelli, αλλά και στους συγκαιρινούς του, ότι μπορείς κάλλιστα να φτιάξεις ένα σύνολο ρόλων, επικαλούμενος την ιστορία ή την ανθρώπινη φύση, προκειμένου να δημιουργήσεις πιθανά αφηγήματα.

Ωρα είναι, λοιπόν, να θυμηθούμε τη ρητορική φιγούρα της προσωποποίησης. Είδαμε ήδη ότι, χρησιμοποιώντας το σχήμα αυτό, ο Κοϊντιλιανός εξηγεί πως μπορεί να βάλει αξιώσεις ή και λόγια στο στόμα των αντιπάλων του, να τους αποδώσει τη θλίψη, τη φιλοδοξία ή τον έπαινο. Αν αυτό δεν αρκεί, μέσω της προσωποποίησης, μπορούμε να υποδυθούμε τον ρόλο τον νεκρών, να τους αποδώσουμε εκείνες τις αξιώσεις που καθιστούν εύλογη την ερμηνεία των έργων τους που εμείς επιλέγουμε. Αν κι αυτό δεν φαντάζει αρκετό, τότε πια μπορεί κανείς να παίζει με τα μεγάλα όπλα: να κατασκευάσει την *persona*, τον ρόλο, των ίδιων των Θεών, προκειμένου να ερμηνεύσει όπως θέλει τα θεϊκά δόγματα και, ως εκ τούτου, το παρελθόν. Επιπλέον, όπως έχουμε ήδη δει, όλες αυτές τις θεατρικές οδηγίες τις εφαρμόζουμε ανά περίπτωση: δηλ. οι ρόλοι που θα παίζουμε εξαρτώνται από το ζήτημα (*quaestio*) που θα έχουμε θέσει σ' ένα εικονικό δικαστήριο.

Και εδώ γεννάται το εξής ερώτημα: θα μπορούσε ο Machiavelli να γνωρίζει απ' έξω και ανακατωτά όλες αυτές τις οδηγίες του Κοϊντιλιανού;

Μπορούμε να προσεγγίσουμε αυτήν την απάντηση, μέσα από μία επιστολή που ο Machiavelli στέλνει στον Francesco Vettori το 1513, εξηγώντας του πώς διεξάγει τις έρευνές του, τα βράδια. Ο Machiavelli γράφει, λοιπόν, στον φίλο του ότι:

Όταν φτάνει το απόγευμα, γυρίζω στο σπίτι μου, βγάζω τα ρούχα της ημέρας, που είναι καλυμμένα με λάσπη και σκόνη, και ντύνομαι με μια ενδυμασία αρχοντική και ευγενική. Και, έχοντας ντυθεί καταλλήλως, μπαίνω στις αυλές των αρχαίων ανθρώπων, οι οποίοι με υποδέχονται εγκάρδια. Και, εκεί, τρέφομαι με το φαγητό για το οποίο γεννήθηκα, εκεί δεν ντρέπομαι να μπω σε διάλογο μαζί τους και να τους ρωτήσω για ποιους λόγους έκαναν ό,τι έκαναν – κι εκείνοι, καλοσυνάτα, μου απαντούν[...] ³⁶³

Αν σήμερα κάποιος μας ενημέρωνε ότι, μπαίνει στο σπίτι του τα βράδια κι έπειτα αρχίζει να μιλά με τους νεκρούς, μπορεί και να προβληματιζόμασταν για τη διανοητική

³⁶³ Niccolò Machiavelli, *The letters of Machiavelli- a selection*, University of Chicago Press, επιμ. – μτφρ, Allan Gilbert, Σικάγο (1961), σ. 142.

του κατάσταση. Όμως εδώ αξίζει να παγώσουμε για λίγο τη δράση και να θυμηθούμε τις οδηγίες του Κοϊντιλιανού γύρω από το ποιες *personae* μπορείς να κατασκευάσεις και να τις βάλεις να συζητούν μεταξύ τους. Μία από τις οδηγίες του Κοϊντιλιανού είναι ότι μπορείς κάλλιστα να φιλοτεχνήσεις τα πρόσωπα των νεκρών και να βάλεις αυτά τα πρόσωπα να μιλάνε.

Συνεπώς, το παράξενο τελετουργικό που εφάρμοζε ο Machiavelli τα βράδια, επιστρέφοντας στο σπίτι του, δεν ήταν διόλου παράξενο για τα δεδομένα της εποχής του. Θα μπορούσαμε με ασφάλεια να υποθέσουμε ότι *όλοι οι ουμανιστές της εποχής του είχαν διδαχθεί να παίζουν αυτό το παιχνίδι*. Ο μόνος λόγος που δεν το έχουμε προσέξει, αυτό, είναι επειδή οι ουμανιστές της εποχής του Machiavelli είχαν διδαχθεί, απλούστατα, να μην μιλούν για το τελετουργικό αυτό.

Όμως, μέχρι στιγμής, αναφερθήκαμε (α) σε μια ευρεία γκάμα προσώπων ή ρόλων που μπορεί κανείς να κατασκευάσει, παραπέμποντας στο *Institutio Oratoria* και (β) στο ότι η κατασκευή αυτών των ρόλων προϋποθέτει το να είναι ο ρήτορας ικανός να δει τα πράγματα υπό μία προοπτική που δεν είναι απαραίτητα δική του. Δεν είδαμε, ωστόσο, ποια είναι τα γνωρίσματα που ο ρήτορας μπορεί να αποδώσει στους ρόλους που υποδύεται. Προφανώς, για να ερμηνεύσω τον λόγο ή τις πράξεις ενός προσώπου θα πρέπει πρώτα να του αποδώσω, νοερώς, ορισμένα γνωρίσματα: για παράδειγμα, άλλη ερμηνεία δίνει κανείς στο *Όνομα του Ρόδου* αν φανταστεί τον Umberto Eco να το γράφει μεθυσμένος, άλλη ερμηνεία του δίνει αν φανταστεί ότι ο Eco είχε ειδικευτεί στη σημειολογία πριν γράψει το μυθιστόρημα αυτό και άλλη ερμηνεία του δίνει αν φανταστεί ότι ο Eco προσπαθούσε ενώ έγραφε να απαντήσει στον Jacques Derrida. Συνεπώς, για να ερμηνεύσω το *Όνομα του Ρόδου*, θα πρέπει πρώτα να υιοθετήσω την προοπτική του συγγραφέα και για να υιοθετήσω αυτήν την προοπτική θα πρέπει να του αποδώσω ορισμένα γνωρίσματα.

Ποια γνωρίσματα πρέπει, λοιπόν, να αποδώσει κανείς στους ρόλους που κατασκευάζει, προκειμένου να διακρίνει τα πράγματα από τη δική τους σκοπιά; Μια συνοπτική απάντηση σε αυτό το ερώτημα μάς τη δίνει το *De Inventione*³⁶⁴ του Κικέρωνα, δηλ. η αρχαιότερη λατινική πραγματεία περί ρητορικής που έχουμε στα χέρια μας σήμερα. Στο πρώτο βιβλίο αυτής της πραγματείας, διαβάζουμε ότι:

³⁶⁴Cicero, *De Inventione – De optimo genere oratorum - Topica*, Harvard University Press, μτφρ. H. M. Hubbell, Μασαχουσέτη, 1949.

Όλες οι προτάσεις που υποστηρίζονται κατά τη διάρκεια της επιχειρηματολογίας, αντλούνται είτε από γνωρίσματα προσώπων (ex eo personis) είτε από γνωρίσματα πράξεων. Θεωρούμε τα ακόλουθα, ως γνωρίσματα των προσώπων: το όνομα (nomen), τη φύση (naturam), τον τρόπο ζωής (victum), την τύχη (fortunam), τη συνήθεια (habitudinem), τα πάθη (affectionem), τα διαβάσματα (studia), τις προθέσεις (concilia), τα επιτεύγματα (facta), τους δημόσιους λόγους (orationes).³⁶⁵

Αυτά είναι, λοιπόν, τα γνωρίσματα των προσώπων, δηλαδή των ρόλων, εκ των οποίων μπορούμε να αντλήσουμε χρήσιμα επιχειρήματα. Εδώ έχουμε μια μεγαλύτερη λίστα γνωρισμάτων από αυτήν που θα βρούμε σε ορισμένα σύγχρονα εγχειρίδια αναλυτικής φιλοσοφίας: πράγματι, συγγραφείς όπως ο J. Austin έχουν διατυπώσει την άποψη ότι οι φράσεις που χρησιμοποιούμε στην καθημερινότητά μας δεν έχουν, αυτές καθ' εαυτές, νόημα. Έχουν διατυπώσει, δηλαδή, την άποψη ότι είναι αφελές να πιστεύουμε ότι οι φράσεις που μας απασχολούν έχουν απλώς περιγραφική αξία και μας παροτρύνει να μπούμε στο παιχνίδι της ερμηνείας τους, αναλογιζόμενοι τί επιθυμούσαν, τα υποκείμενα εκφοράς τους, να κάνουν με αυτές τις φράσεις.³⁶⁶ Λ.χ., αν ένας άνθρωπος μας πει «Καλημέρα, δεν έχω όρεξη να σου μιλήσω», είναι κάπως αφελές να πιστέψουμε ότι ο άνθρωπος αυτός απλά περιγράφει τη συναισθηματική του κατάσταση. Στην πραγματικότητα, με τη φράση του αυτή, ενδέχεται να επιθυμεί να κάνει κάτι με τις λέξεις: να μας απομακρύνει, για παράδειγμα, από κοντά του ή να μας κάνει να καταλάβουμε ότι έχει πρόβλημα μαζί μας.

Η ερμηνευτική αυτή οδηγία αντιστοιχεί σε ένα μόνο από τα γνωρίσματα που μπορούμε να αποδώσουμε στο υποκείμενο εκφοράς μιας δήλωσης, σύμφωνα με τον Κικέρωνα. Ο Κικέρων μας διδάσκει πώς μπορούμε να ερμηνεύσουμε τα λεγόμενα ή τις πράξεις κάποιου, αποδίδοντάς του ορισμένες προθέσεις (concilia),³⁶⁷ αλλά δεν μένει

³⁶⁵Cicero, ό.π., I.XXIV. 34.

³⁶⁶John Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Λονδίνο, 1962, σ. 6.

³⁶⁷ Επειδή εδώ μπορεί να αρχίσουν οι προβολές, δηλ. μπορεί να αρχίσουν να καταλαβαίνουν ορισμένοι ότι ο Κικέρων πιστεύει σε κάποιο παντοδύναμο υποκείμενο, που έχει σαφή επίγνωση των προθέσεων του, διευκρινίζω ότι, με τον όρο concilia, ο Κικέρων αναφέρεται σε εκείνες τις προθέσεις που προϋποθέτουν μια νοερή διαβούλευση (deliberatio), δηλ. μια νοερή διαδικασία αναζήτησης εναλλακτικών μέσων, προκειμένου να επιτευχθεί ένας στόχος. Ο Κικέρων δεν μας λέει ποτέ ότι μπορούμε να κατακτήσουμε μια αντικειμενική εικόνα των κινήτρων που μας ώθησαν να κάνουμε ή να πούμε κάτι. Ίσα ίσα, μας λέει ακριβώς το αντίθετο. Η διαδικασία της αναζήτησης εναλλακτικών γνωρισμάτων που μπορούν να αποδοθούν στα υποκείμενα μιας δράσης προϋποθέτει μια σχεδόν αξιωματική άρνηση του γεγονότος ότι μπορούμε να ερμηνεύσουμε, μονοσήμαντα, πράξεις και λεγόμενα. Ο Κικέρων (θα το δούμε στην προτελευταία ενότητα της παρούσας μελέτης) μας συνιστά, αντιθέτως, να κατασκευάζουμε πολλές πιθανές ερμηνείες μιας πράξης, έτσι ώστε να μη γινόμαστε σκλάβοι του δογματισμού.

εκεί. Ίσως επειδή δεν αρκεί να αποδώσουμε μονάχα εκούσιες προθέσεις στο υποκείμενο εκφοράς μιας δήλωσης ή στον πρωταγωνιστή μιας πράξης, προκειμένου να ερμηνεύσουμε τα λεγόμενα ή τα πεπραγμένα. Λ.χ., αν ο κάποιος μας πει, μουτρωμένος, «καλημέρα, δεν έχω όρεξη να σου μιλήσω» κι εμείς αρχίσουμε να σκεφτόμαστε ότι είχε την εκούσια πρόθεση να μας προσβάλει ή να μας μειώσει, μπορεί να χάσουμε άλλες πιθανές ερμηνείες της δήλωσής του και να του καταλογίσουμε ευθύνες άδικα. Μπορεί, αυτός ο άνθρωπος, να έχει συνηθίσει, λ.χ., να μιλά έτσι το πρωί, προτού πει τον καφέ του (ερμηνεία με γνώμονα το γνώρισμα του *habitus*, δηλ. του έθνους) κι εμείς να προσβληθούμε δίχως λόγο. Μπορεί να μην τον ερμηνεύσουμε κατά τον προσήκοντα τρόπο, αν αναρωτηθούμε *μονάχα* τί ήθελε, εκούσια, να κάνει, με αυτή τη δήλωση.

Το γνώρισμα του *habitus*, ο Κικέρων το αντιπαραβάλλει προς το γνώρισμα της φύσης (*natura*). Για την ίδια τη φύση, γράφει ότι είναι μία έννοια που είναι δύσκολο να οριστεί.³⁶⁸ Ωστόσο, συνεχίζει επισημαίνοντας ότι, το να αποδίδεις φυσικές ποιότητες σε ένα πρόσωπο, είναι ακριβώς το αντίθετο από το να λες ότι οι ποιότητες αυτές αποκτήθηκαν μέσω του έθνους.³⁶⁹ Λ.χ., το να πεις ότι ο Τάκης είναι βίαιος από τη φύση του, συνεπάγεται ότι ισχυρίζεσαι ότι δεν είναι βίαιος επειδή έχει συνηθίσει (λόγω κοινωνικών, προσωπικών ή άλλων παραμέτρων) σε ένα συγκεκριμένο μοτίβο συμπεριφοράς.

Ποια είναι, λοιπόν, τα χρήσιμα επιχειρήματα που μπορεί κανείς να αντλήσει από τη φύση των προσώπων; Εδώ, ας μου συγχωρεθεί η έκφραση, μπορεί να γίνει ο κακός χαμός. Δικηγόροι, ψυχολόγοι, πολιτικοί επιστήμονες και άλλοι, αντλούν συνεχώς επιχειρήματα κομβικά για την επιτυχία των υποθέσεών τους από τη φύση των ανθρώπων. Μόνο που, αυτοί, σε αντίθεση με τον Κικέρωνα (αλλά και σε αντίθεση με τον Machiavelli, ο οποίος ήταν μαθητής του Κικέρωνα), ενδέχεται να το κάνουν αυτό *ακούσια*. Όμως ο Κικέρων δεν γράφει ότι το γνώρισμα της φύσης αντλείται από τους ίδιους τους ανθρώπους: *γράφει ότι αντλείται από τα πρόσωπα των ανθρώπων*. Ακολουθώντας τη γραμμή σκέψης που σκιαγραφήθηκε ήδη, αυτό συνεπάγεται ότι *τη φύση την αποδίδεις σε ρόλους που κατασκευάζεις στη φαντασία σου*, προκειμένου να

³⁶⁸ Cicero, αυτ. I.XXIV.35.: “Naturam ipsam definire difficile est”.

³⁶⁹ Αυτ.

αντλήσεις από αυτήν σου την κατασκευή χρήσιμα επιχειρήματα. Η υπεύθυνη γι' αυτήν την κατασκευή φιγούρα, ονομάζεται, όπως είδαμε ήδη, *προσωποποιία*.

Ας κάνουμε μια μικρή σύνοψη των όσων είπαμε, μέχρι στιγμής. Η υπόθεση εργασίας, εδώ, είναι ότι:

1. Ο Machiavelli διδάχτηκε πως, ανάλογα με το ζήτημα που έχει τεθεί ενώπιον του, οφείλει να κατασκευάσει ένα σύνολο ρόλων.
2. Διδάχτηκε, επίσης, ότι η γκάμα αυτών των ρόλων μπορεί να περιλαμβάνει τον κριτή του, τον αντίδικό του, τον Θεό, τους νεκρούς,
3. Διδάχτηκε, επίσης, ότι ανάλογα με το ζήτημα που έχει τεθεί, μπορεί να αποδώσει σε αυτούς τους ρόλους γνωρίσματα όπως είναι μια ιδιαίτερη φύση ή ένα ιδιαίτερο έθος, προκειμένου να υποστηρίξει το εκάστοτε αφήγημά του.

Υπ' αυτό το πρίσμα, θα μπορούσαν ίσως να εξηγηθούν ορισμένες αντιφάσεις που παρατηρούνται, συχνά, στο έργο του Machiavelli. Ίσως πρόκειται για αντιφάσεις που προκύπτουν επειδή κάνουμε το λάθος να αντιπαραβάλλουμε τα βιβλία του Machiavelli μεταξύ τους, προσπαθώντας να εκμαιεύσουμε από αυτά μια συνεκτική διδασκαλία, παραβλέποντας τις συνθήκες εκφοράς τους. Είδαμε, για παράδειγμα ότι, στον *Ηγεμόνα*, ο Machiavelli γράφει ότι οι άνθρωποι είναι εν γένει «κακοί, άπληστοι, απατεώνες, αχάριστοι», κ.ο.κ. Στο *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, ωστόσο, συναντά κανείς ένα κεφάλαιο που φέρει τον τίτλο *Πολύ Σπάνια Γνωρίζουν οι Άνθρωποι πώς να είναι Εντελώς Κακοί ή Εντελώς Καλοί* και, το κεφάλαιο αυτό, ο Machiavelli εξηγεί ότι οι άνθρωποι απλώς χειραγωγούνται εύκολα – δεν είναι ούτε ιδιαίτερα καλοί, αλλά ούτε και ιδιαίτερα μοχθηροί.³⁷⁰ Προφανώς, εδώ προκύπτει κάποια αντίφαση, αν υποθέσουμε ότι και στα δύο βιβλία ο συγγραφέας επιχειρεί να μας εκθέσει μια ομοιογενή διδασκαλία. Η λύση που, ενδεχομένως, μπορεί κανείς να προτείνει αν ακολουθήσει αυτήν την αναλυτική πορεία, είναι να εξετάσει ποιο βιβλίο έγραψε ο Machiavelli πρώτο και πιο έγραψε δεύτερο, κι ύστερα να υποθέσει ότι ο Φλωρεντίνος άλλαξε γνώμη, στο μεσοδιάστημα. Αυτό θα ήταν ένα πολύ καλό κριτήριο, αλλά φαίνεται ο Machiavelli έγραφε τα δύο βιβλία... παράλληλα!³⁷¹

³⁷⁰Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy*, ό.π., σσ. 62-63.

³⁷¹ Φαίνεται, λοιπόν, ότι μολονότι ο Machiavelli άρχισε να γράφει πρώτα τον *Ηγεμόνα* του το 1513, αλλά, στις αρχές του 1514 άρχισε να γράφει και τους *Λόγους* του. Στη συνέχεια, απλώς έγραφε και τελειοποιούσε τα δύο βιβλία παράλληλα. Επ' αυτού, βλ. Roberto Lidolfi: *The Life of Machiavelli*, Routledge, μτφρ. Cecil Grayson, Λονδίνο-Νέα Υόρκη, σ. 169.

Και αν δεν λύνεται, λοιπόν, κατ' αυτόν τον τρόπο ο γρίφος; Είπαμε ήδη ότι, οι ρόλοι που κατασκευάζουμε, όταν αφηγούμαστε κάτι, εξαρτώνται από το ζήτημα που έχει τεθεί ενώπιον μας, αλλά και από το ποιος είναι ο κριτής του ζητήματος, σύμφωνα με το *De Oratore*. Υπ' αυτήν την έννοια, θα πρέπει μάλλον να εξετάσουμε ποιοι είναι οι κριτές του *Ηγεμόνα* και ποιοι είναι οι κριτές των *Λόγων* του Machiavelli. Φαίνεται, λοιπόν, ότι ο Machiavelli έγραψε τον *Ηγεμόνα* για την οικογένεια των Μεδίκων, την ίδια εποχή κατά την οποία επιχειρούσε να μπει στις υπηρεσίες της οικογένειας αυτής και, μάλιστα, παρακινούσε έναν φιλομοναρχικό φίλο του να τους δείξει το βιβλίο έτσι ώστε να πειστούν να τον προσλάβουν για σύμβουλό τους.³⁷² Στο βιβλίο αυτό, ο Machiavelli δίνει πολλές συμβουλές στον Λορέντζο των Μεδίκων για το πως να χειραγωγήσει, να σκοτώσει και να αρπάξει τις περιουσίες των υπηκόων του, εφόσον η περίπτωση βολεύει. Τις συμβουλές αυτές της δικαιολογεί, λοιπόν, η ίδια η ανθρώπινη κατάσταση – η φύση των ανθρώπων τους καθιστά υποκριτές, άπληστους και ανόητους και γι' αυτόν τον λόγο ο Ηγεμόνας θα πρέπει να γνωρίζει πως να γίνεται βίαιος απέναντι τους. Από την άλλη, στους *Λόγους* του ο Machiavelli γράφει ότι “δεν πιστεύω, ούτε και ποτέ θα πιστέψω ότι είναι λάθος το να υπερασπιζόμαστε τις απόψεις μας μέσω επιχειρημάτων και όχι μέσω της δύναμης ή της βίας”.³⁷³ Στο ίδιο βιβλίο, θα βρει λοιπόν κανείς και τα αντίστοιχα, πιο ευοίωνα γνωρίσματα της ανθρώπινης φύσης. Προτού πιστέψει κάποιος ότι υπάρχει κάποια αντίφαση εδώ, καλό θα ήταν να λάβει υπόψην του ότι ο Machiavelli έχει γράψει τους *Λόγους* του για τον *Zabobi Buondelmonti*, άνθρωπο που μισούσε τους Μεδίκους (και, μάλιστα, αποπειράθηκε να δολοφονήσει έναν από αυτούς), να αποκαταστήσει τη ρεπούμπλικα της Φλωρεντίας στην παλιά της δόξα.³⁷⁴

Το ότι ο Machiavelli προσπαθούσε να τα έχει καλά και με τους Μεδίκους και με τους ανθρώπους που ήθελαν να δολοφονήσουν τους Μεδίκους το έχει δείξει ο Roberto Ridolfi (μολονότι δεν είναι γνωστό και, παραδόξως, δεν έχω δει να τίθεται, συχνά, το εξής ερώτημα: πώς στο καλό κατόρθωσε ο Machiavelli να τα έχει καλά και με φιλομοναρχικούς Φλωρεντινούς και με αυτούς που ήθελαν να σκοτώσουν τους Μεδίκους;).³⁷⁵ Αυτό που εδώ προσπαθώ να πω, ωστόσο, είναι ότι τόσο ο Machiavelli

³⁷² Βλ. το γράμμα του Machiavelli με το οποίο κυριολεκτικά ικετεύει τον Vettori να διαμεσολαβήσει προκειμένου να του βρει κάποια δουλειά στην υπηρεσία των Μεδίκων, εις: Niccolò Machiavelli, *The letters of Machiavelli- a selection*, ό.π., σσ. 100-101.

³⁷³ Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy*, ό.π., σ. 141.

³⁷⁴ Roberto Ridolfi, *The Life of Machiavelli*, ό.π., σ. 202.

³⁷⁵ Έχω τις υποψίες μου γι' αυτό το ζήτημα, αλλά δεν θα τις εκθέσω εδώ. Δεν βλέπω, άλλωστε, κανέναν λόγο γιατί να μην αφήσει μία διατριβή ερωτήματα ανοιχτά προς περαιτέρω έρευνα. Θα με στεναχωρούσε, βέβαια, η εξής απάντηση σ' αυτό το ερώτημα: *τί μας νοιάζει εμάς ποια σκοπιμότητα εξυπηρετούν τα βιβλία του Machiavelli ή τι*

όσο και οι συγκαίρινοί του είχαν διδαχθεί να κατασκευάζουν μέσω του λόγου εικόνες της ανθρώπινης φύσης αλληλοαναιρούμενες, κατ' αναλογία με το ποιοι είναι οι κριτές τους. Ότι είχαν διδαχθεί, δηλαδή, κάτι που υποτίθεται ότι το ανέδειξαν στοχαστές όπως ο Roland Barthes... κατά τον 20^ο αιώνα!

Μου φαίνεται, επομένως, ότι κατ' αναλογία, με το ποιοι είναι οι κριτές του, ο Machiavelli φιλοτεχνεί μία διαφορετική εικόνα της ανθρώπινης φύσης. Αποδίδει, δηλαδή, μία διαφορετική *ουσία* στους ανθρώπους. Το πως ν' αποδώσεις συγκεκριμένα και φαινομενικά αμετάβλητα κατηγορήματα σε έναν ή περισσότερους ανθρώπους, στον Θεό ή στον οποιονδήποτε άλλο, δεν το έχει μάθει, ωστόσο, ο Machiavelli μονάχα από τον Κικέρωνα. Υπήρχε, όπως έχουμε ήδη δει, ένα πολύ πιο τρομακτικό βιβλίο στον οίκο των Machiavelli και αυτό δεν είναι άλλο από το *Rhetorica Ad Herennium*. Αν επιστρέψουμε, λοιπόν, στο *Ad Herennium*, θα διαβάσουμε κι εκεί ότι:

Όταν διαχειριζόμαστε έναν ορισμό (cum definitione utemur) το πρώτο πράγμα που πρέπει να κάνουμε, είναι να ορίσουμε συνοπτικά αυτό που μας ενδιαφέρει... το νόημα του ορισμού πρέπει πρώτα να εξηγηθεί συνοπτικά και να τροποποιηθεί, έτσι ώστε να ωφελήσει την υπόθεσή μας, κι έπειτα θα πρέπει να συνδέσουμε τα πεπραγμένα με την εξήγηση του ορισμού που εμείς προτείνουμε. Τέλος, η αρχή στην οποία βασίζεται ο ορισμός των αντιπάλων μας θα απορριφθεί, ως λανθασμένη, μη ωφέλιμη, ντροπιαστική ή επιβλαβής[...]³⁷⁶

Το *Ad Herennium* έχει διδάξει, επομένως, στον Machiavelli, ότι οι ορισμοί των εννοιών πρέπει να καθορίζονται από τον κριτή στον οποίο απευθύνεται ο επίδοξος ρήτορας και από το ζήτημα που τον απασχολεί. Επιπλέον, γι' άλλη μία φορά, το *Ad Herennium* παροτρύνει τον Machiavelli να είναι συνοπτικός. Είδαμε ήδη ότι, αυτή η οδηγία σκιαγραφείται με γνώμονα το νοερό μοντέλο ενός αναγνώστη που μπορεί να κουραστεί, να μπερδευτεί ή να γίνει καχύποπτος, εφόσον γίνουμε πολύ αναλυτικοί.³⁷⁷ Παράλληλα, το ρητορικό εγχειρίδιο συμβουλεύει τον Machiavelli να είναι ιδιαίτερα

ίντριγκες οργάνωνε ο Machiavelli στην καθημερινότητα του; Τα βιβλία του Machiavelli έχουν ιστορική και θεωρητική αξία και, συνεπώς, δεν αξίζει να κοιτάμε τι μπορεί να έκανε μ' αυτά το υποκείμενο εκφοράς τους. Είναι ακριβώς αυτή η εξύψωση της φιλοσοφίας, ως μίας υψηλής τέχνης που δεν έχει σχέση με μίζερες και καθημερινές ανάγκες, που δαιμόνιζε τους ουμανιστές της εποχής του Machiavelli. Στο μεταξύ, η διάκριση αυτή εισάγεται, συνήθως, ως δόγμα στην όποια φιλοσοφική συζήτηση.

³⁷⁶ *Ad Herennium*, ό.π., II.XII.17, σσ. 86-89.

³⁷⁷ Βλ. την πρώτη ενότητα της παρούσας μελέτης.

προσεκτικός σε ό,τι αφορά τους ορισμούς που κατασκευάζει: οι ορισμοί των εννοιών πρέπει να παρουσιάζονται ως εάν έχουν κάποια αυτονόητη περιγραφική αξία, αλλά, στην πραγματικότητα, έχουν ήδη τροποποιηθεί, κατ' αναλογία με το ποιος είναι ο αντίδικος και ο κριτής του ζητήματος. Υπό μία έννοια, το *Ad Herennium* συνιστά στους αναγνώστες του να σκέφτονται όπως ο ύστερος Wittgenstein (η χρήση των φράσεων καθορίζει το νόημά τους) και, παράλληλα, να δημιουργούν την εντύπωση ότι σκέφτονται όπως ο πρώτος Wittgenstein (οφείλουμε να εστιάζουμε στην απεικονιστική αξία των φράσεων, έτσι ώστε να περιγράψουμε ό,τι συμβαίνει στον κόσμο).

Οι ορισμοί, με άλλα λόγια, εφόσον τεθούν συνοπτικά και φιλοτεχνηθούν με την κατάλληλη ρητορική μαεστρία, έτσι ώστε να φαίνεται ότι φωτίζουν αναλυτικά τα πεπραγμένα, μπορούν να οδηγήσουν τον αναγνώστη στο να απορρίψει, εκ προοιμίου, τις θέσεις του αντιπάλου μας. Η οδηγία του να είσαι συνοπτικός, ειρήσθω εν παρόδω, δεν δίνεται μονάχα από το *Rhetorica Ad Herennium*. Και ο Κοϊντιλιανός διδάσκει, στο βιβλίο IV του *Institutio Oratoria*, ότι ο ρήτορας μπορεί να κερδίσει τους κριτές του, εφόσον είναι συνοπτικός.³⁷⁸ Η οδηγία αυτή δίνεται στο ίδιο βιβλίο όπου ο Κοϊντιλιανός εξηγεί πόσο σημαντικό είναι να παραγάγει, ο ρήτορας, την ψευδαίσθηση ότι αγορεύει υπέρ μιας αλήθειας απόλυτης.³⁷⁹

Ίσως να μην πρέπει να υποθέτουμε, έπειτα απ' όλα αυτά, ότι ο Machiavelli ήταν ο μόνος που γνώριζε πως να παίζει τέτοια παιχνίδια. Ενδέχεται να υπήρχαν, στη Φλωρεντία του 16^{ου} αιώνα, ρήτορες πολύ πιο τρομακτικοί από τον ίδιο τον Machiavelli: ρήτορες που οικειοποιούνταν ύπουλα τις μορφές άλλων συμπολιτών τους και, όχι μόνο απέδιδαν στην ανθρωπότητα τη φύση της επιλογής τους, αλλά το έκαναν αυτό μ' έναν εξαιρετικά ύπουλο τρόπο.

Ένας ιδιαίτερα τρομακτικός ρήτορας ήταν ο φιλομοναρχικός Fransesco Guicciardini, ο οποίος ήταν και φίλος του Machiavelli. Ο Guicciardini έχει γράψει ένα ολόκληρο εγχειρίδιο το οποίο ονομάζεται *Dialogo del Reggimento di Firenze*,³⁸⁰ χωρίζεται σε

³⁷⁸ Quintilian, *Institutio Oratoria*, ό.π., IV.II. 39-43, σσ. 72-73.

³⁷⁹ Δηλ. στο βιβλίο IV του *Institutio Oratoria*, όπου ο Κοϊντιλιανός εξηγεί πώς μπορεί να γίνει μια σωστή narration (αφήγηση).

³⁸⁰ Fransesco Guicciardini: *Opere*, BARBERA BIANCHI E COMP., Τόμ. 2., Φλωρεντία, 1858. Εφεξής θ' αποκαλώ απλώς *Dialogo* την πραγματεία του Guicciardini. Επειδή τα ιταλικά του 16^{ου} αιώνα δεν είναι το φόρτε μου, θα μεταφράζω με τη βοήθεια της (μοναδικής, δυστυχώς) αγγλικής έκδοσης του *Dialogo* που κατόρθωσα να βρω. Βέβαια, η έκδοση είναι του Cambridge και μου φαίνεται πολύ καλή: Fransesco Guicciardini: *Dialogue on the Government of Florence*, μτφρ. Alison Brown, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1994.

δύο βιβλία, και εξετάζει πιο πολίτευμα είναι το καλύτερο ανάμεσα στη μοναρχία, την αριστοκρατία και τη ρεπούμπλικα. Τα παιχνίδια που παίζει, ωστόσο, ο Guicciardini με την ανθρώπινη φύση δεν έχουν μέχρι στιγμής αναδειχθεί – και στα παιχνίδια αυτά θα στραφούμε τώρα.

Τώρα, το *Dialogo* του Guicciardini υποτίθεται ότι αναπαριστά μια συζήτηση που έλαβε χώρα στα μέσα της δεκαετίας του 1490, όταν στη Φλωρεντία υπήρχε ακόμα ρεπούμπλικα, υπό τη σκιώδη διοίκηση του δομινικανού μοναχού Σαβοναρόλα. Οι Μεδικοί είχαν, εκείνη την εποχή, εξοριστεί από την πόλη. Εξόριστος από την πόλη ήταν και ένας από τους ανθρώπους που συμμετέχουν στον διάλογο που φιλοτεχνεί ο Guicciardini, ο σοφός γέροντας Bernardo del Nero, ο οποίος μάλιστα αποκεφαλίστηκε το 1497, επειδή θεωρήθηκε προδότης της φλωρεντινής Ρεπούμπλικας. Τα υπόλοιπα πρόσωπα του διαλόγου είναι τα εξής: ο πατέρας του συγγραφέα, δηλ. ο Piero Guicciardini (ο οποίος μετέφερε, υποτίθεται, τη συζήτηση στον γιο του), ο ιδιαίτερα θερμόαιμος υποστηρικτής της φλωρεντινής Ρεπούμπλικας, Pagolantonio Soderini και, τέλος, ένας άνθρωπος που παίζει ρόλο γλάστρας στη σκηνή για την οποία θα μιλήσουμε, ο Piero Carponi.

Στο πρώτο βιβλίο του *Dialogo*, ο ρεπουμπλικάνος Soderini ξεσπαθώνει ενάντια στους Μεδικούς, ειδικότερα, αλλά και ενάντια στο πολίτευμα της μοναρχίας, γενικότερα. Παραδόξως, το πολίτευμα της μοναρχίας δεν αναλαμβάνει αυτόκλητα να το υπερασπιστεί ο πατέρας του Guicciardini, αλλά ο γέροντας Bernardo. Αυτό φαίνεται κάπως παράδοξο, επειδή ο πατέρας του Guicciardini καταγόταν από παλιά και αριστοκρατική οικογένεια, είχε πολύ καλές σχέσεις με τους Μεδικούς και ήταν πολύ διαβασμένος– σε αντίθεση με τον γέροντα Bernardo, ο οποίος ομολογεί, ήδη από την αρχή του βιβλίου ότι:

είμαι ικανοποιημένος που κάνω αυτή τη συζήτηση μαζί σας – καθώς έχω περισσότερα να μάθω από εσάς παρά να σας διδάξω, επειδή τα λίγα που καταλαβαίνω γι' αυτά τα πράγματα τα ξέρω μόνο λόγω της προσωπικής μου εμπειρίας. Αλλά η προσωπική εμπειρία δεν λείπει ούτε κι από εσάς, καθώς έχετε αναμειχθεί εδώ και πολλά χρόνια στις υποθέσεις του κράτους. Πέρα από την εμπειρία και τη φυσική σας εξυπνάδα, έχετε επίσης το πλεονέκτημα ότι είστε και πολύ μορφωμένοι. Χάρη σ' αυτήν την μόρφωση, μπορείτε και

μαθαίνετε από τους νεκρούς (imparare da morti) πράγματα που συνέβησαν σ' άλλες εποχές, ενώ εγώ μόνο με τους ζωντανούς μπορώ να συζητάω...³⁸¹

Από αυτήν την ιδιαίτερα ταπεινή δήλωση, μπορούμε να κρατήσουμε δύο πράγματα. Το ένα είναι, προφανώς, η συζήτηση με τους νεκρούς – είδαμε πως κι ο Machiavelli συζητάγε με νεκρούς τα βράδια και, τη φράση αυτή, τη συναντάμε εκ νέου εδώ. Αλλά δεν πρόκειται για θεωρητική πολυγένεση, ούτε πρέπει να υποθέσουμε ότι κάτι δεν πήγαινε καθόλου καλά με τον Machiavelli και τις παρέες που έκανε. Απλώς ο Guicciardini, όπως κι ο ίδιος ο Machiavelli, έχει κατά πάσα πιθανότητα ξεσηκώσει από τον Κοϊντιλιανό την ιδέα ότι μπορεί να συζητά με τους νεκρούς – υπό την έννοια ότι ενδύεται την persona τους και αντιπαρατίθεται μαζί τους ή ζητά τη συμβουλή τους. Άλλωστε, το ίδιο το *Dialogo* δεν είναι τίποτα παραπάνω από μία συζήτηση νεκρών – ο Guicciardini το γράφει στις αρχές της δεκαετίας του 1520 και, οι άνθρωποι τους οποίους απεικονίζει το βιβλίο έχουν προ πολλού πεθάνει.

Το δεύτερο πράγμα που πρέπει να μας βάλει σε σκέψεις είναι το εξής: για ποιον λόγο ο γιος Guicciardini δεν βάζει τον ίδιο του τον νεκρό πατέρα να αναμετρηθεί με τον Soderini; Για ποιον λόγο βάζει τον γέρο Bernardo να υπερασπιστεί τη μοναρχία και, μάλιστα, τον βάζει να ομολογεί πόσο πιο αδιάβαστος είναι σε σχέση με τους συνδαιτημόνες του; Ας το κρατήσουμε αυτό για λίγο, ως ερώτημα.

Σε κάθε περίπτωση και, παρά τις μετριοπαθείς και ταπεινές δηλώσεις του, ο αμόρφωτος Bernardo αποδεικνύεται ιδιαίτερα σκληρό καρύδι στην αντιπαράθεση. Για παράδειγμα, δηλώνει μεν ότι είναι αμόρφωτος, αλλά δεν παραλείπει να τονίσει στον Soderini ότι υπάρχουν τριών ειδών μορφές πολιτειακής οργάνωσης και, πιο συγκεκριμένα, την πολιτεία μπορεί να τη διοικεί είτε μονάχα ένας, είτε λίγοι και καλοί, είτε να την διοικούν οι πολλοί. Πρόκειται, προφανώς, για τη διάκριση που συναντάμε στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη και φαίνεται μάλλον παράξενο το ότι ένας αμόρφωτος πολίτης του 16^{ου} αιώνα τη γνωρίζει – βασικά, φαίνεται τόσο παράξενο ώστε η μάσκα του Bernardo γλιστράει, λίγο, και κοντεύει να φανεί ποιος κρύβεται από πίσω.

³⁸¹ Francesco Guicciardini: *Opere*, ό.π., σ. 14: “Io sono contento avere con voi questo ragionamento, non meno per imparare, che per insegnarvi, perchè quello poco che io intend di queste cose, Io so solo per esperienza, dell aquae nessuno di voi manca, avnedo già più e più anni sono atteso alle cose dello stato; e oltre a questo e il naturale buono, avete da vantaggio le lettere, con le quali avete potuto imparare da morti li accidenti di molte eta; dove io non ho potuto conversare se non co' vivi...”.

Αλλά για να μη συμβεί αυτό, ο Guicciardini βάζει τον Bernardo να λέει τα εξής: «Δεν είναι αλήθεια ότι εσείς οι φιλόσοφοι συνηθίζετε να λέτε (εάν μου έχει πει την αλήθεια ο κύριος ο Marsilio Ficino, με τον οποίο έχω κατά καιρούς μιλήσει) ότι υπάρχουν τρεις μορφές διακυβέρνησης, αυτή στην οποία κυβερνά ένας, αυτή στην οποία κυβερνούν λίγοι και αυτή στην οποία κυβερνούν οι πολλοί;».³⁸² Εδώ, ο Bernardo παρουσιάζεται, μεν, ως αμόρφωτος (οριακά αγχώνεται για να μας δείξει πόσο αμόρφωτος είναι, μιας και ρωτά τους αντιδίκους του μήπως τον έχει κοροϊδέσει ο φίλος του, ο Ficino) αλλά από την άλλη μοιάζει να γνωρίζει ιδιαίτερα ισχυρούς ανθρώπους. Ο Marsilio Ficino εθεωρείτο, κατά πάσα πιθανότητα, ένας από τους πιο μορφωμένους πολίτες της Φλωρεντίας του 15^{ου} αιώνα. Ήταν αυτός που μετέφρασε τους Πλατωνικούς διαλόγους από τα αρχαία ελληνικά στα λατινικά³⁸³, ήταν ένας άνθρωπος που χρηματοδοτούνταν τακτικά από την οικογένεια των Μεδίκων για να διεξαγάγει τις ρητορικές του έρευνες απρόσκοπτα και, σαν να μην έφταναν όλα αυτά, ήταν και καρδινάλιος της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας. Ο Ficino ήταν ένας πραγματικά ισχυρός άντρας, για τα δεδομένα του 15^{ου} αιώνα στη Φλωρεντία και, η επίκληση του ονόματος του ενδέχεται να βρει ιδιαίτερα ευνοϊκό τον αναγνώστη εκείνης της εποχής. Άλλη μία πληροφορία που αξίζει να συγκρατήσουμε είναι ότι αυτός ο πανίσχυρος άνθρωπος είχε διδάξει ρητορική... στον ίδιο τον Guicciardini!³⁸⁴ Αλλά, αν είναι έτσι, τότε το ερώτημα μας πρέπει να τεθεί εκ νέου: γιατί δεν φιλοτεχνεί ο Guicciardini έναν διάλογο στον οποίο θα βάλει τον ίδιο τον Ficino να αντιπαρατίθεται με κάποιον ρεπουμπλικάνο στοχαστή; Ή, εναλλακτικά, γιατί δεν βάζει τον νεκρό πατέρα του να αντιδικήσει με τον Soderini; Γιατί θα πρέπει να αντιδικεί ο Bernardo με τον Soderini;

Μου φαίνεται ότι μπορούμε να πάρουμε μία πρώτη εύλογη απάντηση σ' αυτό το ερώτημα, άπαξ και δούμε ποιο είναι το ιστορικό συγκείμενο εντός του οποίου γράφει ο συγγραφέας μας την πραγματεία του. Ο Guicciardini γράφει το *Dialogo del Reggimento di Firenze* εντός της δεκαετίας του 1520, ενώ έχει ήδη γίνει γενικός κυβερνήτης όλης της Ρωμανίας με τη βοήθεια των Μεδίκων. Οποιαδήποτε απόπειρα να θέσει τον εαυτό του ή τον πατέρα του ή και τον ίδιο τον Ficino ως πρωταγωνιστή του διαλόγου, ενδεχομένως να καταστήσει καχύποπτους τους αναγνώστες του – επειδή

³⁸²...Guicciardini, ό.π., Opere, σ. 15: "Non dicono i vostri filosofi, se messer Marsilio Ficino, con chi qualche volta n' ho parlato, mi ha riferito il vero, che essendo tre le spezie de' governi, di uno, di pochi e di molti;"

³⁸³ Επ' αυτού βλ.: Quentin Skinner: *From Humanism to Hobbes*, ό.π., σ. 55.

³⁸⁴ Του είχε διδάξει ρητορική και ήταν και νονός του. Επ' αυτού βλ. Felix Gilbert: *Machiavelli and Guicciardini*, Norton and Company, Νέα Υόρκη - Λονδίνο, 1984, σ. 83.

μιλάμε για τρεις ιδιαίτερα μορφωμένους ρήτορες που ήταν και ιδιαίτερα ευνοημένοι από τους Μεδίκους. Αντ' αυτού, ο Guicciardini προτιμά να μιλήσει με τη φωνή του Bernardo, και, ως Bernardo, τονίζει πόσο αμόρφωτος είναι. Στη συνέχεια, ο Bernardo θα επισημάνει ότι η πολιτειακή οργάνωση βάσει της οποίας αποφασίζουν οι πολλοί πρέπει να κριθεί ως κατώτερη επειδή... σ' αυτή τη μορφή διοίκησης αποφασίζουν οι αμόρφωτοι και όχι οι μορφωμένοι!

Πράγματι, ο Bernardo εξηγεί, υπομονετικά, ότι ο κίνδυνος αυτός δεν υφίσταται στη μοναρχία όπου κυβερνούν οι μορφωμένοι, επειδή αυτοί έχουν περισσότερη φρόνηση, είναι πιο prudenti, και, ως εκ τούτου, αν τη Φλωρεντία την κυβερνούν οι αμόρφωτοι μπορεί να καταλήξει το πολίτευμα να διολισθηθεί στην τυραννία.³⁸⁵

Μου φαίνεται, λοιπόν, ότι το όλο δράμα που στήνει ο συγγραφέας του *Dialogo* εξυπηρετεί το εξής στρατήγημα. Εάν είσαι ο Guicciardini και γνωρίζεις ότι:

- Οι ρεπουμπλικάνοι της εποχής σου σε θεωρούν έναν μορφωμένο άνθρωπο με φιλομοναρχικά φρονήματα, τότε
- δεν θα κάτσεις να τους επισημάνεις ότι σε μια πολιτειακή οργάνωση θα πρέπει ν' αποφασίζουν μονάχα οι μορφωμένοι, σαν εσένα, γιατί έτσι θα φανείς αλαζόνας και, κατά πάσα πιθανότητα, οι συμπολίτες σου θα σε μισήσουν περισσότερο. Συνεπώς, προτιμάς:
- να φορέσεις την persona ενός ανθρώπου γνωστού για ορισμένα γνωρίσματα του, όπως είναι η φιλομοναρχική του στάση και η αμορφωσιά του (ας προσέξει, εδώ, ο αναγνώστης πως ο Guicciardini αποδίδει τα γνωρίσματα των studia, δηλ. των διαβασμάτων, και του victum, δηλ. του τρόπου ζωής, στην persona που φιλοτεχνεί) κι έπειτα, απλούστατα, θα δηλώσεις
- ότι οι μορφωμένοι είναι αυτοί που πρέπει να κυβερνούν!

³⁸⁵ Fransesco Guicciardini: *Opere*, ό.π., σ. 35.

Βέβαια, ο Guicciardini αποδεικνύεται θρασύτατος και γι' άλλους λόγους. Απέναντι σ' αυτήν την τυπολογία των πολιτευμάτων που φιλοτεχνεί ο Bernardo, ο Soderini θ' αντιτείνει το εξής ιδιαίτερα ρεπουμπλικανικό επιχείρημα:

Πάντως, δεν γνωρίζω πώς ο Bernardo μπορεί και συγκρίνει τη ζωή σε μια Λαϊκή Κυβέρνηση (Governo popolare) με τη ζωή σε παρόμοια πολιτεύματα [δηλ. σε πολιτεύματα όπως μοναρχία]. Ακόμη κι αν τα αποτελέσματα μιας Λαϊκής Κυβέρνησης δεν είναι καλύτερα από αυτά που μπορεί μία τυραννία να επιφέρει, το ένα πολίτευμα πατάει στη φυσική όρεξη που έχουν οι άνθρωποι για ελευθερία, ενώ το άλλο [δηλ. η μοναρχία] πατάει πάνω στο αντίθετο, καθώς οι άνθρωποι νιώθουν μία φυσική απέχθεια για τη σκλαβιά. Συνεπώς, ένας άνθρωπος θα πρέπει να προτιμά αυτό που καλύπτει τις φυσικές του ανάγκες, παρά το αντίθετο του.³⁸⁶

Τα λόγια του Soderini συνιστούν, εδώ, έναν ύμνο της ρεπούμπλικας – ο άνθρωπος μας βάζει στη ζυγαριά των αξιών την ασφάλεια των πολιτών και τη φυσική τους ανάγκη για ελευθερία και αντιλαμβάνεται ότι, το σημαντικό είναι να καλύπτεται η δεύτερη. Στη συνέχεια ο Soderini θ' αρχίσει να μιλά και για τα μειονεκτήματα των ίδιων των Μεδίκων, των οποίων η ματαιοδοξία δεν άφηνε στους πολίτες της Φλωρεντίας πολιτικές ελευθερίες, έτσι ώστε οι τελευταίοι ήταν αναγκασμένοι να υπομένουν τόσο τη σκλαβιά, όσο και την ευνοιοκρατία που έδειχνε στους συμμάχους της αυτή η οικογένεια.

Απέναντι σ' αυτά τα επιχειρήματα, ακόμα και ο φιλομοναρχικός πατέρας του Guicciardini μένει έκθαμβος και διαβεβαιώνει τον Soderini ότι “είπες τόσο πολλά, ώστε – χαίρομαι που το δηλώνω – είμαι απρόθυμος να προσθέσω άλλα. Τόσο πολλά, ώστε είναι αδύνατο για τον Bernardo ν' απαντήσει”.³⁸⁷ Συνεπώς, καλούμαστε εδώ να πιστέψουμε ότι, ο φιλομοναρχικός και ευεργετηθείς από τους Μεδίκους, Guicciardini ο πρεσβύτερος, πείστηκε ότι η ρεπούμπλικα είναι καλύτερο πολίτευμα από τη μοναρχία. Μια ακόμα καλή κίνηση του Guicciardini, ο οποίος αποδίδει στην persona

³⁸⁶ Francesco Guicciardini: *Opere*, BARBERA BIANCHI E COMP., Τόμ. 2., Φλωρεντία, 1858, σελ. 47: “Però non so come Bernardo potrà agguagliare il vivere di simili Stati al Governo popolare, nel quando bene li effetti non fussino migliori che quelli della tirannide, l' uno è secondo lo appetito naturale di tutti gli uomini che hanno per natura lo appetire la libertà, l' altro è dirittamente contrario, avendo ognuno in orore la servitù; d' onde eziandio con disavvantaggio si debbe preporre quell oche satisfà più alla naturalità, che il contrario.”

³⁸⁷ Αυτ., σ. 50: “Io mi rallegro che voi avete detto tanto, che malvolentieri si debbe pottere dire piu: et è tanto che non si potrà rispondere per Bernardo”.

του πατέρα του τρομερή ελευθερία πνεύματος και, παράλληλα, προοικονομεί και το δραματικό εφέ της επερχόμενης ανατροπής. Η ανατροπή θα έρθει όταν ο γέροντας Bernardo θα πάρει πάλι τον λόγο για να δηλώσει ότι:

Έχω κατά καιρούς αναλογιστεί ότι η λέξη “ελευθερία” χρησιμοποιείται πιο συχνά ως μεταμφίεση και δικαιολογία εκείνων που θέλουν να κρύψουν την απληστία και τη φιλοδοξία τους και λιγότερο συχνά επειδή οι άνθρωποι έχουν μία φυσική επιθυμία γι’ αυτό το πράγμα. Μιλώ, βέβαια, για την ελευθερία που σχετίζεται με τη διακυβέρνηση μιας πόλης και όχι με την ελευθερία που αφορά στα πρόσωπα[...] Μπορεί και να κάνω λάθος, αλλά μου φαίνεται ότι οι άνθρωποι έχουν μία φυσική ανάγκη να κυριαρχούν και να είναι ανώτεροι από τους άλλους. Υπάρχουν, υπό κανονικές συνθήκες, πολύ λίγοι άνθρωποι που αγαπούν την ελευθερία τόσο πολύ, ώστε αν είχαν την ευκαιρία να κάνουν τους εαυτούς τους άρχοντες ή ανώτερους από τους άλλους δεν θα το έκαναν αυτό, εκούσια.³⁸⁸

Ανακεφαλαιώνοντας, λοιπόν:

Ο Guicciardini παίζει τον ρόλο του Soderini, ο οποίος προσωποποιεί με τη σειρά του ολόκληρη την ανθρωπότητα και της αποδίδει μια φυσική ανάγκη για ελευθερία τόσο μεγάλη, ώστε ισχυρίζεται ότι καλύτερα να ζεις σ’ ένα προβληματικό πολίτευμα στο οποίο θα έχεις πολιτικές ελευθερίες, παρά να ζεις χωρίς ιδιαίτερα προβλήματα αλλά να μην έχεις τις ελευθερίες αυτές. Συνεπώς, ο Guicciardini παίζει τον ρόλο του Soderini, ο οποίος παίζει τον ρόλο ολόκληρης της ανθρωπότητας και της αποδίδει μία συγκεκριμένη natura. Παράλληλα, παίζει και τον ρόλο του πατέρα του, ο οποίος δηλώνει ότι, εντάξει, αν είναι έτσι τότε μάλλον θα πρέπει ν’ αφήσουμε τους Φλωρεντινούς να ζουν ελεύθερα. Κατόπιν, ο Guicciardini μασκαρεύεται ως Bernardo και, ως Bernardo, βλέπει το πως ο Soderini μεταμφιέζει ολόκληρη την ανθρωπότητα με μια φύση που δεν αντιστοιχεί, στην πραγματικότητα, στους ανθρώπους. Όχι, οι άνθρωποι είναι φύσει άπληστοι και το έχουν μέσα τους να υποκρίνονται ότι αγαπούν την ελευθερία για να καταδυναστεύσουν τους άλλους.

³⁸⁸ Αυτ. σ. 51 : «Io ho considerate spesso che questo nome della libertà è molte volte preso più presto per colore e per scusa da chi vuole occultare le sue cupidità e ambizioni, che in fatto situovi negli uomini così naturale questo desiderio; parlo di quella libertà che si considera nel governo di una città, non di quell’ache concerne lo stato delle persone... Mi paro bene, se io non mi inganno, che negli uomini si truovi naturale il desiderio di dominare e di avere superiorità agli altri, e che communemente siano pochissimi che amino tanto la libertà, che se avessino occasione di farsi signore o superiore delli altri, che non lo fecessino volentieri».

Εν τέλει, τί μαθαίνει κανείς απ' όλη αυτήν την ιστορία; Νομίζω ότι, αν τα συνδυάσουμε όλ' αυτά με τη διδασκαλία περί προσωποποίησης του Κοϊντιλιανού και του Κικέρωνα, θα αντιληφθούμε ότι είναι *τουλάχιστον* πολύ πιθανό να γνώριζε, ο Guicciardini, πώς να φιλοτεχνεί ρόλους κι έπειτα να τους αποδίδει μια αμετάβλητη ανθρώπινη φύση. Ο ίδιος το πιστοποιεί αυτό, μέσα από τη μάσκα του Bernardo, καθότι δηλώνει ότι ένα τέτοιο παιχνίδι μπορεί να παιχτεί, *και μάλιστα το δηλώνει ως κάποιος άλλος!* Βέβαια, ο Guicciardini δεν πρόκειται ποτέ να ομολογήσει, δημόσια, ότι ένα τέτοιο παιχνίδι έχει μάθει και ο ίδιος να το παίζει. Ωστόσο, το ότι γνωρίζει πόσο ισχυρό είναι ένα τέτοιο τρικ το παρατηρούμε και στη συνέχεια, εφόσον εν τέλει ο ίδιος ο "Bernardo" καταλήγει να κάνει το ίδιο πράγμα: να προσωποποιεί εκ νέου την ανθρωπότητα, αποδίδοντας σ' αυτόν τον ρόλο μια συγκεκριμένη, αδίστακτη natura. Εν τέλει, ο ενάρετος πατέρας του Guicciardini (δηλ. ο γιος που παίζει τον ρόλο του πατέρα) θα πειστεί από αυτήν την επίκληση της αδίστακτης ανθρώπινης φύσης. Το επόμενο κωμικοτραγικό στοιχείο, λοιπόν, είναι ότι αντί να βάλει τον πατέρα του να επιχειρηματολογεί ή να παρακινεί τους πολίτες της Φλωρεντίας να δώσουν την εξουσία στους μορφωμένους φιλομοναρχικούς, ο Guicciardini βάζει έναν αμόρφωτο και λαϊκό γέροντα να επιχειρηματολογεί και τελικά να πείθει τον Guicciardini ότι οι μορφωμένοι θα πρέπει να διοικούν την πόλη. Ο Guicciardini, λοιπόν, στήνει ένα τέλειο δράμα και, κατά πάσα πιθανότητα, *έχει πλήρη επίγνωση του τί κάνει.*

Ας διευκρινιστεί, τώρα, ότι αυτά τα λανθάνοντα στο *Dialogo* δραματικά τρικ δεν έχουν αναδειχθεί, μέχρι στιγμής, ίσως επειδή ακριβώς τείνουμε ακόμα να πιστεύουμε στον μύθο ενός παντοδύναμου Machiavelli, ο οποίος πρωτοτυπεί στην παρατήρηση του ότι υφίσταται μία αμετάβλητη ανθρώπινη φύση – πράγμα που δεν μας βοηθά να διακρίνουμε πόσο έξυπνος ενδέχεται να ήταν τόσο ο Machiavelli, όσο και οι συγκαίρινοί του. Τόσο ο Machiavelli όσο και ο Guicciardini υιοθετούν ένα ύφος που φαντάζει σαφές και φαίνεται ότι εύκολα μπορεί να τους κατανοήσει κανείς. Αλλά, μάλλον, δεν έχουν έτσι τα πράγματα.

Δεν μπορώ πάντως σε αυτό το σημείο, να μην καταγράψω ότι ο Isaiah Berlin έχει κάνει ορισμένες ιδιαίτερα οξυδερκείς παρατηρήσεις, σε σχέση με το θέμα αυτό. Στο *Against the Current – Essays in the History of Ideas*, γράφει ότι:

υπάρχει κάτι ασυνήθιστα εντυπωσιακό σε σχέση με το απόλυτο νούμερο των ερμηνευτών που ασχολούνται με τις πολιτικές απόψεις του Machiavelli.

Υπάρχει, ακόμα και τώρα, ένας υπέρμετρος αριθμός θεωρητικών ρευμάτων που εξηγούν πως πρέπει να ερμηνευτούν ο *Ηγεμόνας* και οι *Λόγοι* του Machiavelli... Το φαινόμενο αυτό, είναι πιο εύκολο να το κατανοήσουμε στην περίπτωση άλλων στοχαστών που συνεχίζουν να εξάπτουν ή να μπερδεύουν την ανθρωπότητα – στην περίπτωση του Πλάτωνα, για παράδειγμα, ή του Ρουσσώ, ή του Χέγκελ, ή του Μαρξ. Αλλά, από την άλλη, θα μπορούσε κανείς να πει ότι ο Πλάτων γράφει σε μια εποχή και σε μια γλώσσα που δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι τις καταλαβαίνουμε. Ότι ο Ρουσσώ, ο Χέγκελ και ο Μαρξ ήταν πολυγραφότατοι θεωρητικοί, των οποίων τα έργα είναι μετά βίας μοντέλα σαφήνειας και συνεκτικότητας. Αλλά ο *Ηγεμόνας* είναι ένα βιβλίο σύντομο: το ύφος του συνήθως περιγράφεται ως ιδιαίτερα σαφές, συνοπτικό και δηκτικό – ένα μοντέλο Αναγεννησιακής πρόζας[...]³⁸⁹

Ο Berlin, εδώ, τολμά να αντιπαραβάλει το ύφος ορισμένων φημισμένων έργων και έπειτα απορεί με το εξής: πώς γίνεται ο *Ηγεμόνας*, ένα βιβλίο που έχει ύφος σαφές και συνοπτικό, να επιδέχεται πολλές ερμηνείες; Αν ένα βιβλίο περιέχει ασυνήθιστους ή ασαφείς όρους και, αν είναι ιδιαίτερα ογκώδες, τότε η ύπαρξη της αμφισημίας εξηγείται πολύ πιο εύκολα. Επίσης, ο Berlin έχει παρατηρήσει ότι η συνοπτικότητα του *Ηγεμόνα* ταιριάζει στην Αναγεννησιακή πρόζα γραφής. Με δεδομένες αυτές τις δύο παρατηρήσεις, απομένει να καλυφθεί ένα μικρό διάνυσμα, για να απαντηθεί η καθ' όλα εύστοχη απορία που θέτει. Αλλά το διάνυσμα αυτό, ο Berlin δεν θα το καλύψει ποτέ. Πρόκειται για το διάνυσμα που χωρίζει τον Machiavelli από το *Ad Herennium*.

Θα έλεγα ότι το διάνυσμα αυτό μπορεί να καλυφθεί αν αντιπαραβάλλουμε τα ρητορικά εγχειρίδια που ο ίδιος ο Machiavelli και οι συγκαίρινοί του διάβαζαν, καθώς και με τα έργα που οι Ιταλοί ουμανιστές μας άφησαν. Εφόσον εξετάσουμε αυτά τα βιβλία, νομίζω ότι ίσως να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι ο λόγος που πολλοί αναγεννησιακοί στοχαστές υιοθετούν μία συνοπτική, σαφή και δηκτική πρόζα γραφής, δεν είναι επειδή πιστεύαν σε κάποια αριστοτελική ή πλατωνική τελεολογία που καλλιεργεί την αίσθηση μίας τέλει τάξης. Θα υπέθετα ότι, οι αναγεννησιακοί που διαβάζουν το *Ad Herennium* υιοθετούν, αντιθέτως, την άποψη του ίδιου του Berlin: γνωρίζουν ότι ένα μεγάλο κείμενο που περιέχει ασυνήθιστους όρους μπορεί να

³⁸⁹ Isaiah Berlin, *Against the Current – Essays in the History of Ideas*, ό.π., σσ. 25-26.

μπερδέψει τον αναγνώστη, να καταστεί εύκολα αμφίσημο³⁹⁰. Μόνο που, το *Ad Herennium* πάει αυτή τη γραμμή σκέψης ένα βήμα παραπέρα: *μπορείς να ξεγελάσεις έναν αναγνώστη σαν τον Berlin, αν είσαι συνοπτικός και δίνεις την εντύπωση της σαφήνειας – αν χρησιμοποιείς, με άλλα λόγια, σωστά το σχήμα της significatio*. Ο Berlin, με άλλα λόγια, παρ' όλη του την οξυδέρκεια, πέφτει στην παγίδα που το *Ad Herennium* και ο ίδιος ο Machiavelli έχουν προετοιμάσει, ειδικά για εκείνον. Δεν φαντάζεται, δεν τολμά να φανταστεί, πως ο Machiavelli έχει διδαχθεί να παίζει τον ρόλο του καχύποπτου αναγνώστη, έτσι ώστε να προβλέπει τις ενστάσεις που αυτός μπορεί να φέρει, κι έπειτα προσαρμόζει το ύφος της γραφής του, αναλόγως.

Ένα άλλο πράγμα που δεν φαντάζεται ο Berlin είναι ότι ο Machiavelli έχει διδαχθεί πώς να κατασκευάζει την εντύπωση ότι πιστεύει σε μια αμετάβλητη, και δόλια ανθρώπινη φύση.³⁹¹ Κι όμως, μου φαίνεται ότι υπάρχουν βάσιμοι λόγοι για να υποθέσουμε ότι η διδασκαλία αυτή ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένη, κατά τον 16^ο αιώνα, στην Ιταλία. Είδαμε ότι, συνοπτικά, ο Κικέρων δίνει ορισμένες οδηγίες για το πώς μπορεί κανείς να αντλήσει χρήσιμα επιχειρήματα, από τη φύση που αποδίδει στα πρόσωπα του αφηγήματός του. Λιγότερο συνοπτικά, ο Κοϊντιλιανός θα παραθέσει ακόμα περισσότερες οδηγίες, σε σχέση με το ζήτημα αυτό: στο βιβλίο V του *Institutio Oratoria* εξηγεί πώς μπορούμε, για παράδειγμα, να διαχειριστούμε κάποιον αντίδικο που επικαλείται τις μαρτυρίες άμεμπτων ανθρώπων, για να πείσει τον κριτή της αντιπαράθεσής μας: σε αυτήν την περίπτωση, το *Institutio Oratoria* μάς συμβουλεύει να προτείνουμε στον κριτή μας να εμπιστευτεί τους λογικούς κανόνες που απορρέουν από την ίδια την ανθρώπινη φύση.³⁹² Αν θέλουμε να δείξουμε, λ.χ., ότι μια πράξη έγινε λόγω οργής, φόβου ή επιθυμίας, μπορούμε να αρχίσουμε να αναλύουμε, μπροστά στον κριτή μας, τη φύση αυτών των παθών.³⁹³ Χρησιμοποιώντας τέτοιες «μεθόδους, μπορούμε να επαινέσουμε, να κατηγορήσουμε, να υπερβάλουμε, να μετριάσουμε, να περιγράψουμε, να αποθαρρύνουμε, να παραπονεθούμε, να χειραγωγήσουμε και να παρακινήσουμε».³⁹⁴

³⁹⁰ Για τις αντίστοιχες οδηγίες, βλ. *Ad Herennium*, ό.π., I. IX.15., σσ. 26-27, IV.LIII.67, σσ. 400-401 και IV.X.15, σσ. 264-265. Βλ. και τα σχετικά προς το σχήμα της significatio που εκτίθενται στην προηγούμενη ενότητα.

³⁹¹ Σύμφωνα με τον Berlin, για τον Machiavelli «υπάρχει, αναμφίβολα, μια αμετάβλητη ανθρώπινη φύση, η ευρύτητα των ανταποκρίσεων της οποίας στις μεταβαλλόμενες συνθήκες μπορεί να καθοριστεί[...] μονάχα μέσω της εμπειρικής παρατήρησης». Βλ. Isaiah Berlin, ό.π., σελ. 41.

³⁹² Κοϊντιλιανός, *Institutio Oratoria*, ό.π., V.VII.33-36, σσ. 188-189.

³⁹³ Αυτ., V.VII.2-4, σσ. 192-193.

³⁹⁴ Αυτ.

Αν οι ουμανιστές γνώριζαν πώς μπορούν να παρακινήσουν, να χειραγωγήσουν και να υπερβάλουν, κατασκευάζοντας συγκεκριμένες εικόνες της ανθρώπινης φύσης, μήπως πρέπει να ερμηνεύσουμε, κατά τρόπο διαφορετικό, όχι μονάχα τις πράξεις του Machiavelli αλλά και τις πράξεις ορισμένων πρωταγωνιστών των έργων του; Για παράδειγμα, μήπως παραβλέπουμε ορισμένα αποσπάσματα από τον *Ηγεμόνα* που αφορούν στον (ιδιαίτερα χειριστικό και πανούργο) Καίσαρα Βοργία;

Αναφέρομαι στο κεφάλαιο VII του *Ηγεμόνα*, όπου διαβάζουμε ότι όταν ο Καίσαρας Βοργίας κατέκτησε τη Ρωμανία, ο τόπος ήταν διαιρεμένος και γεμάτος με άπληστους ηγεμονίσκους, κλέφτες και απατεώνες. Ο Βοργίας, αξιώνοντας να επιβάλει την ειρήνη και την ενότητα στη νεοαποκτηθείσα περιοχή του, έθεσε ως τοποτηρητή του έναν ιδιαίτερα σκληροτράχηλο άνθρωπο: τον Ρεμίρο Ντε Όρκο. Ο Ντε Όρκο ήταν πιστός στον ηγεμόνα του και ανελέητος με όσους διακύβευαν την ειρήνη που ο Βοργίας ήθελε να επιβάλει. Ωστόσο, οι ενέργειες του Ντε Όρκο έκαναν, κάποια στιγμή, τον Βοργία να καταλάβει ότι ο κόσμος είχε δυσареσσηθεί με την απάνθρωπη σκληρότητα των μέτρων του. Γι' αυτό και θέλησε να δείξει «ότι αν κάποιος μορφής σκληρότητα είχε υπάρξει, δεν ξεκίνησε από τις δικές του εντολές, αλλά από τη *βίαιη φύση*³⁹⁵ του αξιωματούχου του». ³⁹⁶ Αξιοποιώντας την πρώτη ευκαιρία που βρήκε, ο Βοργίας εκτέλεσε τον πιστό τοποτηρητή του: ένα πρωί, στην πλατεία της Τσεζένας, οι κάτοικοι της περιοχής είδαν το κουφάρι του Ντε Όρκο κομμένο στα δύο, πλάι σ' ένα μαχαίρι³⁹⁷. Το θέαμα τους άφησε έκπληκτους, μα και ικανοποιημένους.

Μου φαίνεται ότι εδώ ο ίδιος ο Machiavelli μάς πληροφορεί ψυχρά, ούτε λίγο ούτε πολύ, πώς κάποιος δύναται να κατασκευάσει, εφόσον η περίπτωση το απαιτεί, μία συγκεκριμένη εικόνα της ανθρώπινης φύσης για να αποτινάξει από πάνω του τις ευθύνες για τα λόγια ή τις πράξεις του. Αντί να υποτιμούμε, ωστόσο, τον Βοργία, αντί να τον θεωρούμε έναν πολέμαρχο που απλώς οδήγησε τον Machiavelli σε ορισμένες πρωτότυπες παρατηρήσεις, αναρωτιέμαι μήπως θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε ορισμένες εναλλακτικές υποθέσεις εργασίας. Υπόθεση πρώτη: πολλές από τις πρωτότυπες παρατηρήσεις που αποδίδουμε στον Machiavelli, ούτε πρωτότυπες είναι, ούτε αποτελούν πραγματικές παρατηρήσεις. Υπόθεση δεύτερη: ο Καίσαρας Βοργίας

³⁹⁵ Η υπογράμμιση δική μου.

³⁹⁶ Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, ό.π., σ. 49: “se crudeltà alcuna era seguita, non era nata da lui ma da la acerba natura del ministro”.

³⁹⁷ Αυτ.

δεν θα μπορούσε να μην έχει διαβάσει, κατά τον 16^ο αιώνα, το *Institutio Oratoria*. Δεν θα μπορούσε να μην έχει διαβάσει το *Rhetorical Ad Herennium*.

Για να το θέσω αλλιώς: ο Bernardo Machiavelli περηφανεύεται, στα απομνημονεύματά του, ότι κατόρθωσε (παρά τη δύσκολη οικονομική του κατάσταση) να εξασφαλίσει στον γιό του, Niccolò, καλή ρητορική παιδεία. Κατά καιρούς, γράφει επίσης ότι κατάφερε να δανειστεί ρητορικά εγχειρίδια όπως είναι το *De Oratore* ή το *Rhetorica Ad Herennium*. Αντιθέτως, για τον πρίγκιπα Καίσαρα Βοργία δεν ήταν καθόλου δύσκολο να βρει τους καλύτερους δασκάλους ρητορικής της εποχής του.³⁹⁸ Δεν του ήταν δύσκολο να διδαχθεί τη φιγούρα της προσωποποίησης στην Πίζα όπου, όπως είδαμε, ήταν υποχρεωμένος να επιχειρηματολογεί, υιοθετώντας τα προσώπια άλλων. Ως εκ τούτων, όταν ο Machiavelli γράφει ότι ο Βοργίας υπήρξε δάσκαλός του, θα μπορούσαμε να τον διαβάζουμε *κυριολεκτικά*. Όταν ο Machiavelli θαυμάζει τον Βοργία επειδή ήταν σπουδαίος υποκριτής, θα μπορούσαμε να έχουμε υπόψιν μας το σχήμα της προσωποποίησης, που αμφότεροι το γνώριζαν.

Και, όταν νιώθουμε την ανάγκη να ξεμπερδέψουμε με την Αναγέννηση ή να θεωρήσουμε ότι οι θεωρητικοί της πίστευαν σε απόλυτες ή αμετάβλητες αλήθειες, θα μπορούσαμε να έχουμε κατά νου ότι, ενδεχομένως, πέφτουμε στις παγίδες που με μεγάλη φροντίδα έστησαν για εμάς, τους κριτές τους.

³⁹⁸Sabatini..., ό.π., σ. 30.

Κεφάλαιο Δεύτερο: Το τρικό της διπλής παραδιαστολής

Στο κεφάλαιο αυτό τίποτα άλλο δεν θέλω να κάνω, πέρα από το να εγείρω ορισμένες αντιστάσεις στην τάση που ακόμα έχουμε να πιστεύουμε ότι (1) ο Machiavelli ήταν ο πρώτος που απομακρύνθηκε από την τάση της εποχής του να πιστεύει σε υπερβατικές αλήθειες, διδάσκοντας παράλληλα ότι τα δόγματα της θρησκείας μπορούν να χρησιμοποιηθούν εργαλειακά. Θα ήθελα, επιπλέον, (2) να εξετάσω την τελευταία ερμηνεία του *Ηγεμόνα* που εκτίθεται στο βιβλίο του Quentin Skinner το οποίο φέρει τον τίτλο *From Humanism to Hobbes*, γιατί μου φαίνεται ότι θα μπορούσε κανείς να φέρει ορισμένες ενστάσεις απέναντι στην ερμηνεία αυτή.

Ανοίγω, λοιπόν, αυτήν την ενότητα, παραθέτοντας ένα διασκεδαστικό απόσπασμα από μια επιστολή που έλαβε, στα νιάτα του, ένας από τους πρωταγωνιστές του *Ηγεμόνα*: ο Ροδρίγος Βοργίας και μετέπειτα πάπας Αλέξανδρος ΣΤ'. Η επιστολή είναι υπογεγραμμένη από τον πάπα Πίο Β', ο οποίος επιθυμεί να νουθετήσει τον νεαρό καρδινάλιο Βοργία, γράφοντας, με ιδιαίτερα αυστηρό ύφος, τα εξής:

Αγαπημένε μου Υιέ,

Μαθαίνουμε ότι, όταν πριν από τέσσερις ημέρες, στους κήπους του Τζιοβάνι ντε Μπικί, συγκεντρώθηκαν αρκετές γυναίκες της Σιένας, εθισμένες στις κενές απολαύσεις αυτού του κόσμου, η αξιοπότη σου, χωρίς να θυμάται τη θέση που κατέχει στην ιεραρχία της Εκκλησίας, διασκέδασε μαζί τους από την δέκατη έβδομη μέχρι την εικοστή δεύτερη ώρα της ημέρας [...] Απ' ό,τι μάθαμε [...] δεν υπάρχει ούτε μια ερωτική πράξη που δεν έλαβε χώρα εκείνη την ημέρα, ενώ η συμπεριφορά σου δεν ήταν διαφορετική από τη συμπεριφορά που θα μπορούσε να έχει κάθε νέος. Η μετριοπάθεια επιβάλλει το να μην κατονομάσουμε καν τα όσα έγιναν εκεί [...] Ακούγεται ότι τώρα, στη Σιένα, δεν συζητιέται τίποτε άλλο, πέρα από το πόσο επιπόλαιος στάθηκες. Το σίγουρο είναι ότι, εδώ, στα λουτρά όπου υπάρχει μεγάλη συνάθροιση του λαϊκού και του εκκλησιαστικού κόσμου, το θέμα της ημέρας είσαι εσύ. Η δυσαρέσκεια μας είναι απερίγραπτη, αφού οι πράξεις σου φωτίζουν άσχημα όλη την ιερατική εξουσία [...] Τώρα, θα ειπωθεί για εμάς ότι πλουτίζουμε και ανερχόμαστε στα αξιώματά μας, όχι επειδή αποσκοπούμε στο να ζούμε μια

αγνή ζωή, θα ειπωθεί ότι χρησιμοποιούμε αυτά τα μέσα για να ικανοποιούμε τους πόθους μας [...] Ως καρδινάλιος, θα έπρεπε να είσαι άμεμπτος, ένα παράδειγμα προς μίμηση [...] Και ποια δικαιολογία μπορούμε να έχουμε για μνησικακία προς τους πρόσκαιρους ηγεμόνες, όταν μετά μας αποδίδουν τίτλους καθόλου αξιότιμους και διαπραγματεύονται μαζί μας την περιουσία μας, επιχειρώντας να μας λυγίσουν[...];³⁹⁹

Το κείμενο φαίνεται σαφές. Ο πάπας επιπλήττει τον καρδινάλιο Ροδρίγο Βοργία, όχι επειδή ο δεύτερος παραβίασε τον όρκο αγαμίας (αυτός θα έπρεπε, άλλωστε, να είναι λόγος για να αποπεμφθεί, κακὴν κακῶς, ένας καρδινάλιος από την Καθολική Εκκλησία), αλλά επειδή δεν παίζει καλά τον *ρόλο* του άμεμπτου θρησκευτικού ηγέτη. Ο Πίος Β΄ δηλώνει ότι φοβάται γι' αυτά που *θα πουν* οι αντίπαλοι της Καθολικής Εκκλησίας και όχι ότι τον τρομάζει, φερ' ειπείν, αυτή καθ' εαυτή η ανίερη συμπεριφορά του καρδινάλιου Βοργία ή κάποια θεομηνία που θ' ακολουθήσει. Αντιθέτως, θα έλεγα ότι ο Βοργίας επιπλήττεται, εδώ, επειδή δεν φιλοτεχνεί μια *persona* προς την οποία οι πιστοί χριστιανοί θα ένιωθαν την ανάγκη να ταυτιστούν. Επιπλέον, καθότι η επιστολή είναι ιδιωτική, ο πάπας Πίος Β΄ διευκρινίζει, κυνικά, ότι το πρόβλημα με αυτή τη συμπεριφορά είναι ότι δύναται να οδηγήσει σε μια αναπεριγραφή του κόσμου: εκεί όπου οι ιερείς ισχυρίζονται ότι ανέρχονται στ' αξιώματα τους επειδή είναι ενάρετοι, κάποιος άλλος μπορεί να ισχυριστεί ότι ανέρχονται στ' αξιώματα τους επειδή είναι άρπαγες, δηλ. επειδή θέλουν να ικανοποιούν τα πιο σκοτεινά τους πάθη. Ο Πίος καταλήγει, μοχθηρά, στο συμπέρασμα ότι έπειτα απ' όλα αυτά οι διάφοροι ηγεμονίσκοι βρίσκουν αφορμές να “διαπραγματεύονται μαζί μας την περιουσία μας”.

Ο πάπας, δηλαδή, φαίνεται να γνωρίζει καλά αυτό που σήμερα υποθέτουμε ότι δίδαξε ο Machiavelli στην “εποχή του”, δηλαδή... στην αφηρημένη *persona* της Αναγέννησης! Είναι αλήθεια ότι ο Machiavelli εκθέτει την άποψη, στο κεφάλαιο XVI του *Ηγεμόνα* ότι ένας πρίγκιπας θα πρέπει να φροντίζει να μην τον αποκαλούν μίζερο, μιας και αυτή είναι μία κακία, αλλά θα πρέπει να φαίνεται “γενναιόδωρος” στα μάτια των υπηκόων του. Η αρετή της γενναιοδωρίας, όπως είδαμε ήδη, εγκωμιάζεται στο *De*

³⁹⁹ Arnold H. Mathew, *The Life and Times of Rodrigo Borgia*, Brentano's, Stanley Paul & Co., London, 1912, σσ. 35-36.

Officiis του Κικέρωνα – εγχειρίδιο που μπορούμε να θεωρήσουμε σχεδόν σίγουρο ότι το γνώριζαν τόσο ο πάπας Πίος Β', όσο και ο ίδιος ο Machiavelli.

Στο *De Officiis*, ο Κικέρων ενημερώνει τον γιό του πως, κατά κύριο λόγο, υπάρχουν τρεις μείζονες αρετές και τρεις κακίες που αντιστοιχούν προς αυτές τις αρετές. Πρόκειται για τις αρετές της δικαιοσύνης, της γενναιοδωρίας και της ευσπλαχνίας και οι αντίστοιχες κακίες είναι αυτές της αδικίας, η οποία εκφράζεται με την καταπάτηση των υποσχέσεων μας, της απληστίας ή αρπαγής, η οποία εκφράζεται με το να παίρνουμε πράγματα που ανήκουν σε άλλους και η κακία της ασπλαχνίας που εκφράζεται με τη χρήση υπερβολικής βίας ή και με το πάθος της εκδικητικής μανίας. Οι έρευνες του Quentin Skinner έχουν αναδείξει το γεγονός ότι η καταπάτηση αυτών των αρετών από έναν άνθρωπο ο οποίος είχε στα χέρια του πολιτική εξουσία, κατά τον 16^ο αιώνα, συνιστούσε κριτήριο διάκρισης του ηγεμόνα από τον τύραννο.⁴⁰⁰ Το γεγονός ότι ένα τέτοιο κριτήριο υπήρξε μπορούμε να το παρατηρήσουμε και σε άλλα βιβλία που κυκλοφορούν κατά την εποχή εκείνη στην Ευρώπη: λ.χ., στο *Policraticus* του Ιωάννη του Salisbury, όπου εκτίθεται η άποψη ότι εκείνος ο άνθρωπος που δεν διαθέτει τις παραπάνω αρετές είναι τύραννος και, ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο, θα πρέπει να θανατώνεται δίχως έλεος.⁴⁰¹ Στο δε *Institutio Oratoria*, ο Κοϊντιλιανός γράφει, χρησιμοποιώντας ένα κάποιο μαύρο χιούμορ, ότι δεν τίθεται θέμα για το εάν και κατά πόσο οφείλουμε να σκοτώσουμε έναν τύραννο, αλλά εφόσον τον έχουμε σκοτώσει για τους λάθος λόγους, μπορεί να τεθεί θέμα αμοιβής. Για παράδειγμα, εάν έχουμε ερωτικό δεσμό με τον τύραννο και εκείνος μας απατά, εμείς μπορούμε μεν να τον σκοτώσουμε και να μην μας τιμωρήσει κανείς, αλλά τότε η Πολιτεία δεν θα μας χρωστά αμοιβή επειδή δεν σκοτώσαμε τον τύραννο *ακριβώς επειδή ήταν τύραννος*, αλλά τον σκοτώσαμε για προσωπικούς και όχι πολιτικούς λόγους.⁴⁰² Πραγματικά, δεν είναι ν' απορεί κανείς τί φοβόταν ο Πίος Β', όταν έστειλε την παραπάνω επιστολή στον καρδινάλιο Ροδρίγο Βοργία.

Αλλά ας τα πάρουμε με τη σειρά, επειδή ο Quentin Skinner έχει διατυπώσει, μέσα στα χρόνια, ορισμένες ερμηνευτικές υποθέσεις που σχετίζονται μ' όλα αυτά τα θέματα.

⁴⁰⁰ Επ' αυτού, βλ. τόσο την κλασική μελέτη Quentin Skinner, *Machiavelli: A very Short Introduction*, Oxford University Press, Οξφόρδη, 2004, όσο και την πρόσφατη μελέτη του Quentin Skinner, *From Humanism to Hobbes*, σσ. 45-63.

⁴⁰¹ John of Salisbury, *Policraticus*, μτφρ. Carry Nederman, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, 1990, σσ. 25-29.

⁴⁰² Quintilian, *Institutio Oratoria*, ό.π., V.X.36., σσ. 220- 221.

Στην μελέτη του που φέρει τον τίτλο *Machiavelli: A very short Introduction* και δημοσιεύτηκε το 1981 για πρώτη φορά, ο Skinner υπέθετε ότι ο Machiavelli, σε αντίθεση με το *De Officiis* του Κικέρωνα, δηλ. σε αντίθεση με ένα ρητορικό εγχειρίδιο που διδάσκει ότι οι αρετές τις οποίες είδαμε στην ενότητα III θα πρέπει πάντα να τηρούνται, πρωτοτυπεί ως εξής: ανακατασκευάζοντας την ίδια την έννοια των ουμανιστικών αρετών. Στο βιβλίο αυτό, ο Skinner επιχειρούσε να δείξει ότι, σε αντίθεση με την μέχρι τότε διαδεδομένη άποψη (την οποία είχε ενθαρρύνει ο L. Strauss και οι θεωρητικοί του επίγονοι)⁴⁰³ σύμφωνα με την οποία ο *Ηγεμόνας* έχει γραφτεί από έναν «δάσκαλο του κακού», τα πράγματα είναι πιο περίπλοκα. Ο Skinner, μέσω αυτού του βιβλίου, αποπειράθηκε να δείξει ότι ο *Ηγεμόνας* συνιστά βιβλίο στο οποίο λανθάνουν στην πραγματικότητα ενάρετες αξιώσεις, καθότι είναι ένα βιβλίο που διδάσκει ότι, ακριβώς για να είναι ενάρετος ένας πρίγκιπας, θα πρέπει περιστασιακά να απέχει από την τήρηση των αρετών.

Ωστόσο, στο πρόσφατο βιβλίο του που φέρει τον τίτλο *From Humanism to Hobbes*, ο Skinner κλήθηκε να υπερασπιστεί εκ νέου την άποψη ότι ο *Ηγεμόνας* αποτελεί ένα βιβλίο στο οποίο λανθάνουν ενάρετες αξιώσεις. Μου φαίνεται ότι αυτό συνέβη επειδή, στο μεταξύ, το τοπίο γύρω από τις ρητορικές σπουδές του Machiavelli άλλαξε με τη δημοσίευση της εξαιρετικής μελέτης *Machiavelli and the Rhetorica Ad Herennium*.⁴⁰⁴ Με τη μελέτη αυτή, η Virginia Cox επιχειρούσε να δείξει, το 1997, ότι ο *Ηγεμόνας* του Machiavelli συνιστά, τρόπον τινά, μία μεγάλη διδασκαλία για το πως μπορεί να επιτύχει ένας πρίγκιπας το τρικ που ονομάσαμε, στην ενότητα III, παραδιαστολή – δηλ. για το πως δύναται να αναπεριγράψει, ο εκάστοτε πρίγκιπας τις επονείδιστες συμπεριφορές του ως ενάρετες.

Ας ξεκινήσουμε, λοιπόν, από το *De Officiis* του Κικέρωνα. Αρχικά, θα ήθελα να τονίσω ότι ο τρόπος βάσει του οποίου ορίζει ο Κικέρων την αρετή ή την αξία της δικαιοσύνης (*iustitia*) θα μπορούσε να μας δώσει μια εικόνα για το πώς ιεραρχούν (ή για το πως προσπαθούν να μας πείσουν ότι ιεραρχούν) τις αξίες τους οι Ρωμαίοι ρήτορες που εδώ μας απασχολούν. Είδαμε ήδη στην ενότητα III ότι, σύμφωνα με τον Κικέρωνα, δίκαιος είναι εκείνος που δεν παραβιάζει ποτέ τις υποσχέσεις του – με

⁴⁰³ Αυτ. σ. 99.

⁴⁰⁴ . Η μελέτη αυτή δημοσιεύτηκε το 1997 και συγγραφέας ήταν η Virginia Cox. Πρόκειται, ειρήσθω εν παρόδω, για μελέτη που συχνά αντιμετωπίζεται με μια κάποια αδιαφορία, τόσο στην εγχώρια όσο και στην διεθνή βιβλιογραφία, μολονότι η Cox κατέρριψε, μία και καλή, τον μύθο ότι ο Machiavelli είναι ο πρώτος που διδάσκει ότι ο δόλος και η βία συνιστούν θεμιτά μέσα διακυβέρνησης.

εξαίρεση το ενδεχόμενο να βλάψει η υπόσχεση τον άνθρωπο ο οποίος την έλαβε. Είδαμε, επίσης, ότι στο *De Officiis* παρομοιάζει όσους δεν διαθέτουν την αρετή της *iustitia* με συγκεκριμένα άγρια θηρία: δηλ. με αλεπούδες και λιοντάρια. Ίσως θα έπρεπε, ωστόσο, να παραθέσουμε κι ένα ακόμα ακραίο παράδειγμα από το *De Officiis* για να πάρουμε μια ακόμα πιο σαφή εικόνα του πως ιεραρχεί, ο Κικέρων, την αξία της τήρησης των υποσχέσεων μας: αυτό του ύπατου Regulus.

Σύμφωνα με τον Κικέρωνα, ο Regulus είχε, κατά τον Πρώτο Καρχηδονιακό Πόλεμο, πιαστεί αιχμάλωτος από τους εχθρούς της Ρώμης. Οι Καρχηδόνιοι έστειλαν τον αιχμάλωτο πίσω στη γενέτειρα πόλη του, προκειμένου να διαβιβάσει τους όρους τους για μια συνθήκη ειρήνης: και τον έβαλαν να τους υποσχεθεί ότι θα επιστρέψει στην Καρχηδόνα μετά το πέρας της αποστολής του.⁴⁰⁵ Ο Regulus πήγε, λοιπόν, στη Ρώμη και στη Σύγκλητο επιχειρηματολόγησε υπέρ του να μη γίνουν, σε καμία περίπτωση, τα αιτήματα της Καρχηδόνας δεκτά. Έπειτα, παρά τις ικεσίες των συγγενών και των συμπολιτών του, ο Regulus αποφάσισε να επιστρέψει στην Καρχηδόνα, παρότι γνώριζε ότι εκεί θα τον περίμενε ένας βασανιστικός θάνατος, από το να αθετήσει την υπόσχεσή του.⁴⁰⁶

Ίσως η ερμηνευτική αξία του συγκεκριμένου παραθέματος δεν έχει αναδειχθεί όσο θα έπρεπε – από αυτό το παράθεμα, οι ουμανιστές της εποχής του Machiavelli διδάσκονταν ότι θα πρέπει να ιεραρχούν την αξία της προσωπικής τους ασφάλειας ως υποδεέστερη της αξίας που φέρει μαζί της η τήρηση των υποσχέσεων. Μου φαίνεται ότι αυτή ακριβώς είναι η άποψη που εκθέτει η *persona* του Soderini στο *Dialogo* του Guicciardini, την οποία παρακολουθήσαμε στην προηγούμενη ενότητα. Πώς διαχειρίζεται, όμως, το θέμα αυτό ο Machiavelli;

Με τεράστιο κυνισμό. Το κεφάλαιο XVIII του Ηγεμόνα, φέρει τον τίτλο «Quomodo fides a principibus sit servanda, δηλ. Με ποιον τρόπο πρέπει να τηρεί τις υποσχέσεις του ένας πρίγκιπας». Ο Skinner έχει τονίσει το γεγονός ότι, ο ίδιος ο τίτλος είναι δυσοίωνος,⁴⁰⁷ εφόσον οι ουμανιστές του 15^{ου} και του 16^{ου} αιώνα διδάσκονταν από το *De Officiis* ότι πάντα πρέπει να τηρούν τις υποσχέσεις τους οι πρίγκιπες, αλλιώς δεν έχουμε να κάνουμε με πρίγκιπες αλλά με τυράννους.⁴⁰⁸ Επειδή η παρούσα διατριβή

⁴⁰⁵ Cicero, *De Officiis*, ό.π., I.XIII.39., σσ. 42-43.

⁴⁰⁶ Αυτ.

⁴⁰⁷ Θα ήθελα, σ' αυτό το σημείο, να παραθέσω ένα κάποιο οπτικοακουστικό υλικό. Βλ.: https://www.youtube.com/watch?v=c1OTKPj_GhA&ab_channel=Machiavelli

⁴⁰⁸ Βλ. Quentin Skinner, *From Humanism to Hobbes*, ό.π., σσ. 45-62.

ασχολείται κατά κύριο λόγο, ωστόσο, με το σχήμα της προσωποποίησης θα ήθελα, παγώνοντας για λίγο τη δράση, να διακρίνουμε πώς παίζει με τα πρόσωπα, δηλαδή με τους ρόλους, ο Machiavelli για να εισαγάγει τους αναγνώστες του σ' αυτό το επικίνδυνο θέμα. Σύμφωνα με το *Ad Herennium*, όταν προτίθεται ν' ανοίξεις ένα επικίνδυνο ζήτημα, θα πρέπει να εισαγάγεις τον ακροατή στο θέμα χρησιμοποιώντας εκείνο το είδος του προλόγου που το *Ad Herennium* ονομάζει «έφοδο» (ephodus) ή insinuatio. Για να στήσεις μια σωστή έφοδο, ο κυνικός συγγραφέας του *Ad Herennium* σου συνιστά, αρχικά, να παίζεις με τον εξής περίπλοκο ρόλο: να ταυτιστείς με τον εχθρικό απέναντι στο θέμα σου αναγνώστη κι έπειτα ν' αρχίσεις να φέρνεις ενστάσεις στον εαυτό σου – και, άρα, στον εχθρικό αναγνώστη με τον οποίο έχεις ταυτιστεί.

Κάπως έτσι αρχίζει ο Machiavelli το XVIII κεφάλαιο του *Ηγεμόνα*. Γράφοντας ότι «όλοι γνωρίζουν πόσο αξιέπαινο είναι για έναν πρίγκιπα να τηρεί τον λόγο του και να ζει με ακεραιότητα και όχι με δόλο».⁴⁰⁹ Για να προλάβει, λοιπόν, τις ενστάσεις του εχθρικού αναγνώστη, ο Machiavelli γίνεται ο ίδιος ένας εχθρικός αναγνώστης και προσπαθεί να δείξει ότι έχει λάβει υπόψιν του τις ενστάσεις που μπορεί κανείς να του φέρει. Όμως το *Ad Herennium* μας συνιστά, αφ' ότου έχουμε ταυτιστεί με τον εχθρικό αναγνώστη, να δούμε μήπως μπορούμε να επικαλεστούμε κάποιον «πιθανό μύθο» (fabula veri simili) ή και να παίζουμε με την αμφισημία (ambiguo) έτσι ώστε να αντιστρέψουμε το νόημα μιας διδασκαλίας που μας ενδιαφέρει.⁴¹⁰ Αυτό το κάνουμε έτσι ώστε να πείσουμε τους αναγνώστες ή τους ακροατές μας ότι δεν είμαστε οι μόνοι που διδάσκουμε ό,τι διδάσκουμε.

Ο Machiavelli ακολουθεί όλες αυτές τις οδηγίες μαζί. Απέναντι στη ρήση του Κικέρωνα, σύμφωνα με την οποία ο δόλος ταιριάζει στην πονηρή αλεπού ενώ η βία στο αιμοσταγές λιοντάρι, ο Machiavelli γράφει:

ο πρίγκιπας πρέπει να γνωρίζει πώς να χρησιμοποιεί τόσο τη φύση των θηρίων όσο και των ανθρώπων. Αυτός ο κανόνας διδασκόταν στους πρίγκιπες υπαινικτικά, από τους συγγραφείς της αρχαιότητας, οι οποίοι αφηγούνται πώς ο Αχιλλέας και πολλοί άλλοι εκ των αρχαίων ηγεμόνων δόθηκαν στον Χείρωνα, τον κένταυρο, για να τους αναθρέψει και να τους διδάξει. Αυτό μπορεί μόνο να σημαίνει ότι, έχοντας έναν δάσκαλο ο οποίος ήταν μισός

⁴⁰⁹ Machiavelli, *Il Principe*, ό.π., σ. 123.

⁴¹⁰ *Ad Herennium*, I. VI. 10.

άνθρωπος και μισός θηρίο, ο πρίγκιπας πρέπει να γνωρίζει πώς να χρησιμοποιεί και τη φύση του ενός και τη φύση του άλλου[...]"⁴¹¹

Αντιπαραβάλλοντας τις οδηγίες του *Ad Herennium* περί εφόδου με τη μορφή του κεφαλαίου XVIII του *Ηγεμόνα* μπορούμε, ίσως, να πάρουμε μια εικόνα για το πόσο έξυπνος υπήρξε στ' αλήθεια ο Machiavelli. Το *Ad Herennium*, εδώ, μας συνιστά να διαλέξουμε με προσοχή έναν μύθο και να δούμε εάν μπορούμε να κάνουμε τον συγγραφέα του μύθου σύμμαχο στους σκοπούς μας: αποδίδοντάς του την αξίωση να διδάξει αυτά που κι εμείς διδάσκουμε, εφόσον κρίνουμε ότι μια τέτοια ερμηνεία είναι πιθανή (*veri simili*). Ο Machiavelli, λοιπόν χρησιμοποιεί την αμφισημία του μύθου έτσι ώστε να χρεώσει τις δικές του αξιώσεις (αλλά και τις ευθύνες που οι αξιώσεις αυτές συνεπάγονται) στους αρχαίους συγγραφείς του παρελθόντος. Παριστάνοντας τον αφελή, γράφει ότι μόνο μία ερμηνεία μπορεί να συναγάγει κανείς από τους μύθους τους. Θα έλεγα ότι Machiavelli, εδώ, πιθανολογεί και παριστάνει ότι πιθανότητες δεν υπάρχουν. Ότι παίζει, δηλαδή, το παιχνίδι του *Ad Herennium*, γι' άλλη μία φορά.

Συνεχίζοντας με το XVIII κεφάλαιο του *Ηγεμόνα*, ο Φλωρεντίνος ρήτορας δεν παραλείπει να τονίσει ότι κι ο πάπας Αλέξανδρος ο VI δεν έκανε άλλη δουλειά πέρα από το να δίνει υποσχέσεις τις οποίες ποτέ δεν τηρούσε, και μάλιστα να επικαλείται τον ίδιο τον Θεό, δίνοντας στα θύματα του όρκους που ποτέ δεν σκόπευε να τηρήσει.⁴¹² Εδώ, ο Machiavelli δεν ισχυρίζεται καν ότι πρωτοτυπεί: δεν λέει, δηλαδή, ότι είναι ο πρώτος που επινοεί, ούτε ότι είναι ο πρώτος που έχει παρατηρήσει ότι ορισμένοι ηγεμόνες χρησιμοποιούν, εργαλειακά, τη θρησκεία προκειμένου να εξαπατήσουν τα θύματα τους. Ωστόσο, η συνήθης ερμηνευτική προσέγγιση των έργων του Machiavelli βλέπει, σε τέτοια ακριβώς σημεία, ότι ο Machiavelli πρωτοτυπεί. Με άλλα λόγια, πολλοί στοχαστές έχουν διακρίνει σ' αυτά τα αποσπάσματα την πρωτότυπη αξίωση του Machiavelli να δείξει ότι η θρησκεία μπορεί να χρησιμοποιηθεί εργαλειακά. Αλλά, από την άλλη, ο ίδιος ο Machiavelli ισχυρίζεται ότι σύγχρονοι προς αυτόν πολιτικοί, όπως είναι ο πάπας Αλέξανδρος ΣΤ', χρησιμοποιούν τη θρησκεία έχοντας τρομερά εργαλειακές αξιώσεις.

Στο μεταξύ, ακόμα και εάν παραβλέπαμε την επιστολή του Πίου Β' που αναδείχθηκε προηγουμένως θα έπρεπε να παρατηρήσουμε ότι το να χρησιμοποιείς εργαλειακά τους

⁴¹¹ Machiavelli, *Il Principe*, ό.π. σ. 123- 124.

⁴¹² Αυτ., σ. 125.

όρκους σου στους Θεούς είναι κάτι που το συνιστά ο Κοϊντιλιανός, στο βιβλίο V του *Institutio Oratoria*. Παροτρύνοντας, μάλιστα, τους αναγνώστες του να υποκριθούν ότι δεν θα ορκίζονταν ποτέ χωρίς σοβαρό λόγο ή ότι το παρελθόν τους ή η θέση τους είναι τέτοια, ώστε δεν θα μπορούσαν να διανοηθούν ότι είναι θεμιτή η καταπάτηση ενός όρκου.⁴¹³ Έτσι θα πρέπει να υποκριθούν, οι αναγνώστες του Κοϊντιλιανού, εφόσον ο αντίδικος τους έχει κατορθώσει να διακρίνει ότι δίνουν ανερυθρίαστα ψεύτικους όρκους. Ο δε Ροδρίγος Βοργίας είχε έρθει, πιθανότατα, σ' επαφή με το *Institutio Oratoria*, καθότι σπούδασε ρητορική με τον ουμανιστή Gaspare Veronese,⁴¹⁴ ο οποίος με τη σειρά του γνώριζε κάθε ρητορικό εγχειρίδιο από αυτά που μέχρι στιγμής έχουμε εξετάσει.

Περαιτέρω, ο Machiavelli επικαλείται και την αναξιόπιστη ανθρώπινη φύση για να δημιουργήσει την εντύπωση ότι το να καταπατάς τις υποσχέσεις σου είναι κάτι το θεμιτό – προσωποποιώντας, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ολόκληρη την ανθρωπότητα και αποδίδοντας σ' αυτόν τον ρόλο μία αμετάβλητη ουσία. Το κεφάλαιο XVIII του *Ηγεμόνα* καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο εκάστοτε πρίγκιπας θα πρέπει να μην τηρεί τις υποσχέσεις του αλλά να φαίνεται ότι τις τηρεί, εάν θέλει να *διατηρήσει το κράτος του* (*mantentere lo stato*).⁴¹⁵ Εάν δεν παραβιάζεις, δηλαδή, πού και πού τις υποσχέσεις σου, απλώς θα καταλήξεις να χειραγωγείσαι από εκείνους τους άπληστους ανθρώπους οι οποίοι, ακολουθώντας τις επιταγές της φύσης, θα είναι πάντα διατεθειμένοι να “αθετήσουν τις δικές τους υποσχέσεις σ' εσένα”.⁴¹⁶

Με παρόμοιο τρόπο, ο Machiavelli θα προσπεράσει τις επιφυλάξεις που θέτει ο Κικέρων στο *De Officiis*, σύμφωνα με το οποίο κάθε άνθρωπος θα πρέπει να διαθέτει την αρετή της γενναιοδωρίας (*liberalitas*): πράγμα που σημαίνει, σύμφωνα με το *De Officiis*, ότι θα πρέπει να κάνει χάρες και να δίνει πράγματα σε άλλους ανθρώπους, εφόσον του περισσεύουν, αλλά ποτέ πράγματα που έχει αρπάζει από άλλους. Σ' αντίθεση με αυτές τις οδηγίες, ο Machiavelli συνιστά, στο κεφάλαιο XVI του *Ηγεμόνα*, στον Λορέντζο των Μεδίκων να μην χαρίζει ποτέ δικά του πράγματα, παρά μόνο πράγματα που έχει αρπάζει από άλλους. Σε διαφορετική περίπτωση, ο Ηγεμόνας απλώς θα χρεοκοπήσει και, σε τελική ανάλυση, τότε δεν θα έχει καν τη δυνατότητα να είναι

⁴¹³ Quintilian, ό.π., *Institutio Oratoria*, V. VI.I. σσ. 166-167

⁴¹⁴ Eva Mathews Sanford, *Gaspare Veronese – Humanist and Teacher*, The John Hopkins University Press, Transactions and Proceedings of the American Philological Association, Τομ. 84., 1954, σελ. 199.

⁴¹⁵ Machiavelli, *Il Principe*, ό.π., σ. 127.

⁴¹⁶ Αυτ., σ. 126.

πια γενναιόδωρος (liberale) αλλά θα τον αποκαλούν όλοι misero.⁴¹⁷ Στο τέλος, θα καταλήξει να αρπάζει τις περιουσίες των υπηκόων του μόνο και μόνο για να επιβιώσει και, τότε εκείνοι θα τον εξοντώσουν, αποκαλώντας τον πλέον τύραννο.

Και τί έχει να πει για την αρετή της ευσπλαχνίας, ο Machiavelli; Είδαμε ότι, σύμφωνα με τον Κικέρων, δεν θα πρέπει ποτέ να είμαστε ιδιαίτερα σκληροί ή εκδικητικοί, ακόμα και σε ό,τι αφορά τον χειρότερο εχθρό μας. Αντιτιθέμενος σ' αυτή τη διδασκαλία, ο Machiavelli ανοίγει το κεφάλαιο XVII του Ηγεμόνα με την εξής επισήμανση:

[...]ας διευκρινίσω ότι κάθε πρίγκιπας πρέπει να επιθυμεί να θεωρείται ευσπλαχνικός και όχι σκληρός. Ωστόσο, θα πρέπει να φροντίζει έτσι ώστε να μην χρησιμοποιήσει την ευσπλαχνία με κακό τρόπο. Ο Καίσαρας Βοργίας θεωρείτο σκληρός. Αλλά, αυτή του η σκληρότητα έθεσε τάξη στη Ρωμανία, την ένωσε και την αναστήλωσε στην ειρήνη και την τάξη. Εάν το εξετάσουμε αυτό προσεκτικά, θα δούμε ότι ήταν πιο ελεήμων από τον λαό της Φλωρεντίας, ο οποίος επέτρεψε να καταστραφεί η Πιστόγια έτσι ώστε να μην χαρακτηριστεί σκληρός.⁴¹⁸

Ο Machiavelli χρησιμοποιεί την προσωποποίηση προκειμένου να πολλαπλασιαστεί, εδώ – γίνεται “ο λαός της Φλωρεντίας”⁴¹⁹ κι έπειτα η persona αυτή αντιπαραβάλλεται προς τον Καίσαρα Βοργία ο οποίος γνώριζε πως πρέπει να χρησιμοποιεί τη σκληρότητα ακριβώς έτσι ώστε να μην χαρακτηριστεί, αργότερα, σκληρός. Ένα πράγμα που επιτυγχάνει αυτή η προσωποποίηση είναι, ότι αποδίδει, συνεκδοχικά, ευθύνες σ' όλους τους Φλωρεντινούς για το γεγονός ότι δεν σκοτώθηκαν οι πρωτεργάτες της εξέγερσης στην Πιστόγια, ως εάν είναι στην κουλτούρα της ίδιας της πόλης το να μη φέρεται με σκληρότητα και ν' ακολουθεί την αρετή της ευσπλαχνίας. Ο Βοργίας, από την άλλη, σκοτώνοντας με τον χειρότερο τρόπο όποιον αντιστεκόταν στην αξίωση του να ενωθεί

⁴¹⁷ Machiavelli, αντ., σ. 113. Βλ. και Quentin Skinner, *From Humanism to Hobbes*, ό.π., σελ. 58.

⁴¹⁸ Machiavelli, *Il Principe*, ό.π., σ. 116.

⁴¹⁹ Βέβαια, ο Machiavelli είχε φορέσει, έπειτα από εξουσιοδότηση της Signoria την persona της ίδιας της Φλωρεντίας το 1501, όταν στάλθηκε ως εκπρόσωπος της Φλωρεντινής Ρεπούμπλικας στην Πιστόγια για να την ειρηνεύσει. Τότε, η Πιστόγια ήταν διαιρεμένη εξαιτίας του εσωτερικού πολέμου της φατριάς των Pantiatichi και της φατριάς των Cancellieri. Φαίνεται ότι ο Machiavelli δεν τα είχε πάει τόσο καλά σ' εκείνη την αποστολή, γιατί έστειλε διάφορες επιστολές στον γαμπρό του, Lanfrendino Lanfrendini, όπου έγραφε ότι επιθυμεί διακαώς να φέρει την ειρήνη στην ευρύτερη περιοχή αλλά αποτυγχάνει. Δεν γνωρίζουμε εάν και κατά πόσο ο Machiavelli επιθυμούσε να κατασφάξει, τότε, τα μέλη των δύο φατριών προκειμένου να φέρει την ειρήνη - εάν είχε προτείνει κάτι τέτοιο σε κάποιον πιο υψηλόβαθμο Φλωρεντίνο αξιωματούχο, και αν ο δεύτερος του το είχε αρνηθεί, αυτό δεν είναι γνωστό.

η Ρωμανία, κατόρθωσε τελικά να φέρει την ειρήνη στην περιοχή του: συνεπώς, ο σκληρός Ηγεμόνας απεδείχθη, στην πράξη, πιο ελεήμον και ευσπλαχνικός.

Πού θέλουν να μας οδηγήσουν όλοι αυτοί οι ρόλοι; Το κοινό μοτίβο που παρατηρούμε σε ό,τι αφορά τον τρόπο με τον οποίο επεξεργάζεται ο Machiavelli τις αρετές της γενναιοδωρίας, της ευσπλαχνίας και της τήρησης των υποσχέσεων είναι το εξής:

- Πρώτον, ο Machiavelli φαίνεται να γράφει ακριβώς τ' αντίθετα πράγματα απ' αυτά που γράφει ο Κικέρων στο *De Officiis* σε σχέση με τις ενάρετες συμπεριφορές.
- Δεύτερον, ο Machiavelli δεν αρνείται ότι οι τρεις παραπάνω ενάρετες συμπεριφορές πρέπει να τηρούνται. Στην πραγματικότητα, φαίνεται απλώς να θεωρεί αφελή τον Κικέρωνα του *De Officiis*, αλλά και όσους ουμανιστές έχουν πειστεί από αυτό το εγχειρίδιο ότι οι ενάρετες συμπεριφορές πρέπει πάντα να εφαρμόζονται, καθώς:
- για να εφαρμόζει, κανείς, αυτές τις αρετές θα πρέπει περιστασιακά ν' απέχει από την εφαρμογή τους. Εναλλακτικά, στο τέλος δεν θα μπορεί να τις εφαρμόζει, επειδή απλούστατα δεν θα επιβιώσει ούτε ο ίδιος, ούτε και το κράτος του. Εδώ, η ασφάλεια εισάγεται, τρόπον τινά, ως προϋπόθεση της μακροπρόθεσμης τήρησης των ενάρετων συμπεριφορών.

Με άλλα λόγια, ο Machiavelli φαίνεται να πρωτοτυπεί ως προς το εξής: εάν δεν είσαι, σε ορισμένες περιπτώσεις, σκληρός ηγεμόνας, τότε οι υπήκοοι σου (εξαιτίας της κακής ανθρώπινης φύσης) θα οδηγηθούν στο να αιματοκυλούν την επικράτεια σου και, στην πραγματικότητα, θα δημιουργήσεις έτσι περισσότερα θύματα. Εάν δεν είσαι, περιστασιακά, άρπαγας και ξοδεύεις απλόχερα την περιουσία σου τότε θα καταλήξεις, απλούστατα, φτωχός: και σ' εκείνη τη συγκυρία μπορεί να προκύψει κάποια ανάγκη (ένας πόλεμος, λ.χ.) η οποία θα σου στερήσει το κράτος σου και, κατ' επέκταση, στο μέλλον δεν θα έχεις πια ποτέ τη δυνατότητα να είσαι γενναιόδωρος. Αναπόφευκτα, θα σου βγει τότε η φήμη του μίζερου και οι υπήκοοι σου δεν θα σε θεωρούν ενάρετο – ακριβώς επειδή ήσουν τόσο ενάρετος, στο παρελθόν, ώστε για να ικανοποιήσεις όλους αυτούς τους αχάριστους ξόδεψες όλη σου την περιουσία. Επιπλέον, αν τηρείς πάντα τις υποσχέσεις σου, τότε θα καταλήξεις να σε εξαπατούν και να χάνεις τη ζωή αλλά και το κράτος σου – συνεπώς, δεν θα είσαι καν σε θέση να τηρείς, πλέον τις υποσχέσεις σου σε άλλους.

Πρωτοτυπεί άραγε σ' όλα αυτά ο Machiavelli; Αυτή είναι η κεντρική υπόθεση που υπερασπιζόταν ο Quentin Skinner στο *Machiavelli: A very short Introduction*. Έχοντας αντιπαραβάλει, με άλλα λόγια, τον *Ηγεμόνα* του Machiavelli και το *De Officiis* του Κικέρωνα, ο Skinner κατέληγε στο εξής συμπέρασμα: αντί να θεωρούμε τον Machiavelli έναν δάσκαλο του κακού, όπως ο Leo Strauss, θα πρέπει να εξετάσουμε μήπως εν τέλει ο Machiavelli ανακατασκευάζει τις ίδιες τις έννοιες των τριών ηγεμονικών αρετών προκειμένου, ακριβώς, να δείξει πως μπορούν να εφαρμόζονται στην πράξη οι αρετές αυτές.

Κατά τη δική μου εκτίμηση, η Virginia Cox κατέστησε λιγότερο πιθανή αυτήν την ερμηνεία του *Ηγεμόνα* ήδη το 1997, με το δοκίμιο της *Machiavelli and the Rhetorica Ad Herennium*. Στο δοκίμιο αυτό, η Cox έδειξε ποιος ρήτορας κρύβεται, τρόπον τινά, πίσω από αυτές τις οδηγίες του Machiavelli. Και ο ρήτορας αυτός δεν έχει όνομα, καθότι το όνομα του, τόσο η δική μας εποχή, όσο και η εποχή του Machiavelli, το έχει πια ξεχάσει και δεν υπάρχει, προς το παρόν, καμία ένδειξη ότι θα καταφέρουμε να το θυμηθούμε.

Ο ανώνυμος συγγραφέας του *Ad Herennium*, λοιπόν, γράφει στο τρίτο βιβλίο του εγχειριδίου του ότι, ο ρήτορας που ασχολείται με την πολιτική διαβούλευση (*civili consultatione*) συνήθως θα κληθεί να χρησιμοποιήσει την *inventio* έτσι ώστε να επινοήσει δύο ή περισσότερους τρόπους για να επιτευχθεί κάποιος πολιτικός στόχος και, ο στόχος αυτός θα σχετίζεται είτε με την ασφάλεια (*tutam*) της Πολιτείας, είτε με την εντιμότητα (*honestam*) της.⁴²⁰ Ο συγγραφέας του *Ad Herennium* επισημαίνει ότι, εκείνος που υπερασπίζεται την αξία της εντιμότητας, στην πραγματικότητα κοιτάζει να βρει πώς μπορεί να γίνει η Πολιτεία πιο δίκαιη, δηλ. να εξυψώσει την αρετή της *iustitia*, ή για να προωθήσει με κάποιον τρόπο τις αρετές του θάρρους (*fortitudinem*), της μετριοπάθειας (*modestam*) και της φρόνησης (*prudentiam*).⁴²¹

Ο μοχθηρός συγγραφέας του *Ad Herennium* τονίζει ότι το καλύτερο απ' όλα θα ήταν να μπορούσε, ο ρήτορας, να υπερασπιστεί τόσο τις αρετές που σχετίζονται με την εντιμότητα, όσο και την ασφάλεια της Πολιτείας. Ναι, αλλά τί θα συμβεί εάν μουν στη ζυγαριά των αξιών όλα αυτά; Τί θα συμβεί, δηλαδή, εάν ο μαθητής του *Ad Herennium* κληθεί ν' αντιμετωπίσει ένα δίλλημα του τύπου «είτε ασφάλεια είτε

⁴²⁰ Αυτ., III.Π.3., σσ. 162-163.

⁴²¹ Αυτ.

τήρηση των υποσχέσεων» ή «είτε ασφάλεια είτε ευσπλαχνία»; Ο Κικέρων, όπως είδαμε ήδη, γράφει ότι αυτά τα διλήμματα δεν θα πρέπει καν να τα θεωρούμε δόκιμα και, προς την κατεύθυνση αυτή, παραθέτει το ηρωικό παράδειγμα του ύπατου Regulus που προτίμησε να πεθάνει μαρτυρικά παρά ν' αθετήσει τον λόγο του. Κατά κανέναν τρόπο δεν θα πρέπει, σύμφωνα με τον Κικέρωνα, να χρησιμοποιεί κανείς την κτηνώδη δύναμη (vim) ή τον δόλο (dolus) στις πολιτικές υποθέσεις.⁴²²

Ο συγγραφέας του *Ad Herennium*, από την άλλη, παρατηρεί υπολογιστικά ότι, εφόσον τεθεί το δίλημμα «ασφάλεια ή εντιμότητα», ο ρήτορας θα πρέπει απλώς να ξέρει να επιχειρηματολογεί ανάλογα με την αξία που ο ίδιος προωθεί ως ανώτερη.⁴²³ Για να τονίσει αυτό το γεγονός, ο συγγραφέας μας γράφει ότι, όταν θέλουμε να δείξουμε ότι η ασφάλεια αξίζει περισσότερο από κάθε αρετή, θα πρέπει να χρησιμοποιήσουμε τη δύναμη (vim) και τον δόλο (dolus).⁴²⁴ Έπειτα, με μια ψυχρή αδιαφορία που δεν θα τη συναντήσουμε σε κανένα άλλο ρητορικό εγχειρίδιο της εποχής του Machiavelli, ο συγγραφέας μας παραθέτει τόσο μια σειρά οδηγιών για το πώς θα μπορούσαμε να υποτιμήσουμε την ασφάλεια, χάριν της δικαιοσύνης ή των υπόλοιπων αρετών, όσο και οδηγίες που δείχνουν ότι μέσω του δόλου μπορούμε να προωθήσουμε την αξία της ασφάλειας ως ανώτερης από κάθε άλλο πράγμα.

Εάν εξυψώνουμε, λοιπόν, την εντιμότητα πάνω από την αξία της ασφάλειας, θα πρέπει να πούμε ότι «η αρετή δεν θα πρέπει ποτέ να αποκηρύσσεται. Ότι ο πόνος, εάν αυτό είναι που φοβόμαστε ή ότι ο θάνατος, αν αυτό είναι που μας κάνει να φρίττουμε, είναι πράγματα πιο υποφερτά από το όνειδος και τη δυσφήμιση [...]».⁴²⁵ Πρέπει, δηλαδή, να μιλήσουμε ακριβώς όπως μιλά ο Κικέρων στο *De Officiis*: εγκωμιάζοντας τις αρετές της δικαιοσύνης, της γενναιοδωρίας και της ευσπλαχνίας και δηλώνοντας διατεθειμένοι να πεθάνουμε γι' αυτές. Ναι, αλλά, τί θα πρέπει να πούμε εφόσον υπερασπιζόμαστε την ασφάλεια ως εάν αυτή συνιστά αξία ανώτερη από όλες αυτές τις αρετές; Σ' αυτήν την περίπτωση, ο συγγραφέας του *Ad Herennium* γράφει με ανάρμοστη αδιαφορία ότι «οι αρετές αυτού του είδους θα πρέπει να εγκωμιάζονται εφόσον τις προωθούμε, αλλά να υποτιμώνται εφόσον προτείνουμε την απαξίωση τους [...] Για να είμαστε σίγουροι, κανείς δεν θα προτείνει την εγκατάλειψη της αρετής,

⁴²² Αυτ..., III.III.6.

⁴²³ Αυτ..., III.III.8.

⁴²⁴ Αυτ. III.II.3.

⁴²⁵ Αυτ. III.IV.9.: “vel dolorem, si is timeatur, vel mortem, si ea formidetur, dedecore et infamia leviores esse”.

αλλά ας πει σε τέτοιες περιπτώσεις ο ρήτορας ότι η υπόθεση είναι τέτοια ώστε δεν πρέπει να δοκιμάσουμε τις αρετές μας». ⁴²⁶ Μία ακόμα συμβουλή του κυνικού *Ad Herennium*, η οποία συνάδει με την υπόθεση εργασίας του παρόντος κεφαλαίου (δηλ. με την υπόθεση ότι δεν είναι ο Machiavelli εκείνος που πρώτος επισημαίνει ότι η θρησκεία θα πρέπει να χρησιμοποιείται εργαλειακά) είναι και η εξής: όταν χρησιμοποιούμε τον δόλο για να υπονομεύσουμε τις αρετές, χάριν της ασφάλειας, πρέπει να πούμε ότι «ούτε οι ίδιοι οι θεοί δεν βοηθούν εκείνους που θέτουν τον εαυτό τους σε κίνδυνο χωρίς να έχει προηγηθεί διαβούλευση». ⁴²⁷

Συνεπώς, εδώ έχουμε, κατά βάση, δύο κυνικές ρητορικές οδηγίες. Ο συγγραφέας του *Ad Herennium* επισημαίνει ότι:

- Εάν σε βολεύει ή σου αρέσει, μπορείς να υποτιμήσεις την ενάρετη συμπεριφορά, δυνάμει της προτίμησης που τρέφεις για την ασφάλεια σου ή για την ασφάλεια της Πολιτείας σου και
- σ' αυτήν την περίπτωση, για να είσαι σίγουρος ότι δεν θα πέσουν να σε φάνε, δεν πρέπει ποτέ να ομολογήσεις ότι κάνεις κάτι τέτοιο.

Ναι, αλλά, πώς μπορείς να προκρίνεις την αξία της ασφάλειας πάνω από την αξία της δικαιοσύνης και των υπόλοιπων αρετών που είδαμε, χωρίς να το παραδεχτείς αυτό; Ο συγγραφέας του *Ad Herennium* δεν φαίνεται καν να κοντοστέκεται προτού επινοήσει τη λύση και σ' αυτό το πρόβλημα. Εδώ, λοιπόν, η λύση είναι η εξής:

- Θα πρέπει να πεις ότι «τίποτα δεν είναι πιο χρήσιμο από την ασφάλεια. Ότι κανείς απολύτως δεν μπορεί να εφαρμόσει τις αρετές του εάν δεν έχει πρώτα βασίσει τα σχέδια του στην ασφάλεια του». ⁴²⁸

Μου φαίνεται, δηλαδή, ότι ο συγγραφέας του *Ad Herennium* έχει πλήρη επίγνωση των ζητημάτων που ταλανίζουν σύγχρονους θεωρητικούς οι οποίοι ασχολούνται με τη γλώσσα. Μπορείς πάντα να ισχυριστείς ότι η τάδε αξία είναι ανώτερη από τη δείνα και μπορείς πάντα να το πιστεύεις αυτό. Όμως αυτοί οι ισχυρισμοί διατυπώνονται υπό μία συμβολική μορφή. Και ο αξιόμαχος ρήτορας γνωρίζει πάντα πώς να το

⁴²⁶ Αυτ., III.III.6.: “Huiusmodi partes sunt virtutis amplificandae is suadebimus, adtenuandae si ab his dehorabimur... Nam nemo erit qui censeat a virtute recedendum; verum aut res non eiusmodi dicatur esse ut virtutem possimus egregiam experiri”.

⁴²⁷ Αυτ.III.IV.8: “ne deos quidem esse auxilio iis qui se inconsulto in periculum mittant”.

⁴²⁸ Αυτ.III.IV.8: “Nullam rem utiliorem esse incolumitate; virtutibus uti neminem posse qui suas rationes in tuto non conlocarit”.

εκμεταλλευτεί αυτό: στρέφοντας, λ.χ., την ίδια σου τη διαπίστωση ότι «η Χ αξία είναι ανώτερη της Υ» εναντίον σου.⁴²⁹ Η διατύπωση «η αρετή αξίζει πάνω απ' την ασφάλεια» αποκτά, πράγματι, άλλο νόημα αν δούμε την ασφάλεια ως προϋπόθεση της αρετής – ο κυνικός συγγραφέας του *Ad Herennium*, επιθυμώντας να υποσκάψει τις απόψεις σου θα σε διαβεβαιώσει, σε μια τέτοια περίπτωση ότι *έχεις δίκιο*. Ότι η αρετή μετράει πάνω απ' την ασφάλεια και, γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, θα πρέπει επί του παρόντος να είσαι ασφαλής: έτσι ώστε να δημιουργήσεις μακροπρόθεσμα μια κοινωνία όπου όλοι θα είναι ενάρετοι και θα θυσιάζουν ακόμα και την προσωπική τους ασφάλεια για να υπερασπιστούν την αρετή.

Συνεπώς το *Ad Herennium* μάς διαβεβαιώνει, κυνικότατα, ότι μπορούμε κάλλιστα (α) να προτιμήσουμε την ασφάλεια από οποιαδήποτε ενάρετη συμπεριφορά, (β) να δηλώσουμε, με δόλο, ότι δεν προτιθέμεθα να εγκαταλείψουμε τις αρετές και προς την κατεύθυνση αυτή (γ) να διαβεβαιώσουμε τους συμπολίτες μας ότι προωθούμε την αξία της ασφάλειας ακριβώς επειδή λειτουργεί ως προϋπόθεση της ενάρετης συμπεριφοράς. Θα έλεγε, κανείς, ότι το *Ad Herennium* επισημαίνει, στο III βιβλίο του, *ακριβώς ό,τι επισημαίνει και ο Machiavelli στον Ηγεμόνα του*.

Έχοντας αναδείξει, στην εξαιρετική μελέτη της τα περισσότερα από τα παραθέματα που μόλις είδαμε, η Virginia Cox διατυπώνει την εξής υπόθεση: ο ρήτορας που καλείται να παίξει το παιχνίδι της υπονόμευσης της ενάρετης συμπεριφοράς, καλείται στην πραγματικότητα να παίξει με το σχήμα το οποίο αποκαλέσαμε, στην ενότητα III, παραδιαστολή. Το *Ad Herennium* γράφει, άλλωστε, ότι «εάν αυτό είναι καθόλου δυνατό, θα πρέπει να δείξουμε ότι αυτό που ο αντίδικος αποκαλεί δικαιοσύνη είναι δειλία, και τεμπελιά και διεστραμμένη γενναιοδωρία. Αυτό που έχει αποκαλέσει φρόνηση, εμείς θα το ονομάσουμε αυθάδεια και φλυαρία και προσβλητική πονηρία. Αυτό που αποκαλεί μετριοπάθεια θα το αποκαλέσουμε αδράνεια και ευρεία αδιαφορία. Αυτό που έχει ονομάσει θάρρος, εμείς θα το αποκαλέσουμε θράσος ενός μονομάχου που ορμάει στην αρένα[...].»⁴³⁰ Συνεπώς, στο *Machiavelli And the Rhetorica Ad Herennium* η Cox προωθεί το συμπέρασμα ότι, όλος ο *Ηγεμόνας* ενδέχεται να συνιστά, όχι απλώς ένα μεγάλο θεωρητικό δάνειο από το *Ad Herennium*,

⁴²⁹ Βλέπε, ξανά, την τρίτη ενότητα της παρούσας μελέτης αν δεν σου είναι ξεκάθαρο τι εννοώ, εδώ.

⁴³⁰ *Rhetorica Ad Herennium*, ό.π., III.III.6. Βλ. και Virginia Cox, *Machiavelli and the Rhetorica Ad Herennium*, σ. 1131

αλλά και μια μεγάλη διδασκαλία για το πώς μπορεί να επιτευχθεί, σωστά, μια μεγάλη παραδιαστολή.⁴³¹

Μπορεί να δημιουργηθεί, ωστόσο, ένα μικρό βραχυκύκλωμα εδώ. Εάν στραφεί κανείς στο *Institutio Oratoria*, θα δει ότι σ' αυτό το ρητορικό εγχειρίδιο ο Κοϊντιλιανός διδάσκει κάτι άλλο. Ο Κοϊντιλιανός διδάσκει, δηλαδή, ότι η παραδιαστολή είναι εκείνο το ρητορικό τρικ που μας επιτρέπει να παίζουμε με τις λέξεις έτσι ώστε να αναπεριγράψουμε τις δικές μας επονεϊδιστες συμπεριφορές ως ενάρετες – ενώ το παράθεμα του *Ad Herennium* που μόλις αναδείχθηκε μοιάζει να αντιτείνει ότι θα πρέπει να δείξουμε πως ό,τι ο αντίδικος αποκαλεί αρετή είναι, στην πραγματικότητα, κακία. Φαίνεται, λοιπόν, ως εάν τα δύο ρητορικά εγχειρίδια αποκλίνουν ως προς αυτό το σημείο – ως εάν το ένα κοιτάζει το άλλο μέσα από έναν παραμορφωμένο καθρέφτη.

Αυτή τουλάχιστον είναι η τελευταία ερμηνευτική υπόθεση του Quentin Skinner, υπόθεση η οποία διατυπώνεται στο βιβλίο του που φέρει τον τίτλο *From Humanism to Hobbes*. Ο Skinner διαπιστώνει ότι το *Ad Herennium* διαφέρει ως προς το *Institutio Oratoria* κατά τον εξής τρόπο: ενώ ο Κοϊντιλιανός επισημαίνει ότι παραδιαστολή υφίσταται όταν μεταμφιέζουμε τις κακίες μας με τον μανδύα των ενάρετων συμπεριφορών, ο Skinner υποθέτει ότι, κατά το *Ad Herennium*, παραδιαστολή ονομάζεται η ανάδειξη αυτού του τρικ.⁴³² Δηλαδή, το *Ad Herennium* δεν μας συνιστά να μεταμφιέζουμε τις δικές μας κακίες με τα ονόματα των αντίστοιχων αρετών: μας συνιστά να ξεσκεπάζουμε τη μεταμφίεση του αντιπάλου.

Λαμβάνοντας την υπόψιν μας την τελευταία αυτή ερμηνευτική υπόθεση του Skinner, συνειδητοποιούμε ότι το νόημα του *Ηγεμόνα* δύναται να μετασχηματιστεί γι' άλλη μία φορά. Εάν ο ένας συγγραφέας σου επισημαίνει ότι μπορείς να χρησιμοποιήσεις το Χ όπλο για να κάνεις το κακό, ενώ ο άλλος σου επισημαίνει ότι το Χ όπλο το χρησιμοποιείς για να ξεσκεπάσεις το κακό που κάνουν οι άλλοι, τότε έχουμε εδώ να κάνουμε με μία αξιοσημείωτη διαφορά. Επιπλέον, αν έτσι έχουν τα πράγματα, γι' άλλη μία φορά αναδεικνύεται, ως πειστικότερη, η οξυδερκής ερμηνεία που είχε κάνει παλαιότερα ο ίδιος ο Skinner σε ό,τι αφορά τον *Ηγεμόνα*: δηλ.

⁴³¹ Virginia Cox, *αυτ.*, σελ. 1131. Η Cox δεν παραλείπει, εδώ, να τονίσει ότι χρωστά στον Q. Skinner τις γνώσεις της γύρω από το τρικ της παραδιαστολής.

⁴³² *Αυτ.*, σ. 53.

αναδεικνύεται ως πιθανότερο το να συνιστά, ο *Ηγεμόνας*, ένα βιβλίο στο οποίο λανθάνουν ενάρετες αξιώσεις.

Ο Skinner δεν στερείται παραπομπών, όταν εγείρει γι' άλλη μια φορά την ερμηνεία αυτή ως πιο πιθανή. Πέρα από τους Ρωμαίους ρήτορες, με το ζήτημα του πώς μπορεί να χρησιμοποιηθεί η γλώσσα προκειμένου να ανακατασκευαστεί ο κόσμος ασχολούνταν και ορισμένοι Ρωμαίοι και Έλληνες ιστορικοί και φιλόσοφοι που ξέρουμε (ή μπορούμε με ασφάλεια να υποθέσουμε) ότι διάβαζε ο Machiavelli. Για παράδειγμα, ο Skinner δείχνει ότι ο ίδιος ο Τίτος Λίβιος γνώριζε το τρικ της παραδιαστολής πολύ καλά. Σύμφωνα, λοιπόν, με το 22^ο βιβλίο του Λίβιου, κατά τον Δεύτερο Καρχηδονιακό Πόλεμο ο στρατός του Αννίβα προήλαυνε στην Ιταλία και είχε τσακίσει όσα στρατεύματα είχαν στείλει, οι Ρωμαίοι, εναντίον του. Ο δικτάτορας της Ρώμης, Φάβιος Μάξιμος, άρχισε τότε να καθυστερεί τον Αννίβα και να μην τον αντιμετωπίζει ευθέως στο πεδίο της μάχης, έχοντας μάθει από τις μέχρι τότε πανωλεθρίες των προηγούμενων Ρωμαίων στρατιωτικών – στόχος του ήταν να κουράσει τον στρατό του Αννίβα, μέσω ορισμένων τακτικών ελιγμών. Ο Λίβιος σημειώνει ότι, μολονότι οι τακτικές του Μάξιμου αποδείχτηκαν σωστές, ένας υφιστάμενος του είχε δόλιες αξιώσεις και άρχισε ν' αποκαλεί τον Μάξιμο δειλό, ενώ στην πραγματικότητα ο άνθρωπός μας έδειχνε φρόνηση.⁴³³

Ένα ακόμα έργο που υποθέτει ο Skinner ότι θα μπορούσε να έχει διαβάσει ο Machiavelli είναι η *Πολιτεία* του Πλάτωνα, έργο που είχε μεταφράσει στη Φλωρεντία ο διάσημος ουμανιστής και δάσκαλος του Guicciardini, Marsilio Ficino.⁴³⁴ Στο έργο αυτό, ο Πλάτων φαίνεται να παρατηρεί ότι οι Λωτοφάγοι αναπεριέγραφαν την άγνοια κινδύνου ως θάρρος ή την έκλυτη συμπεριφορά τους ως ελευθερία.⁴³⁵ Ένα ακόμα βιβλίο που έκανε λόγο για το ρητορικό σχήμα που μας απασχολεί ήταν ο *Πελοποννησιακός Πόλεμος* του Θουκυδίδη, βιβλίο που μετέφρασε ο (ακόμα πιο γνωστός από τον Ficino) Lorenzo Valla και το οποίο ο Skinner υποθέτει πως ο Machiavelli θα μπορούσε κάλλιστα να το γνωρίζει.⁴³⁶ Στο έργο αυτό, ο Θουκυδίδης φαίνεται, κατά τη μετάφραση του Valla, να λέει ότι οι εξεγερθέντες πολίτες της Κέρκυρας διέπρατταν φρικαλεότητες και ότι «το θράσος έφτασε ν' αποκαλείται

⁴³³ Αυτ., σ. 55.

⁴³⁴ Αυτ.

⁴³⁵ Αυτ.

⁴³⁶ Αυτ. σ. 54

θάρρος, ενώ η επιθετικότητα αποκαλείτο ανδροπρέπεια». ⁴³⁷ Το συμπέρασμα του Skinner, έπειτα απ' όλα αυτά, είναι ότι ο Machiavelli είχε μάθει (όχι μόνο από στοχαστές όπως ο Πλάτων αλλά και) από ιστορικούς όπως ήταν ο Τίτος Λίβιος και ο Θουκυδίδης ότι το τρικ του να μεταμφιέζει, κανείς, μέσω του λόγου τις επονείδιστες συμπεριφορές του είναι κάτι που μπορεί πάντα να θέσει την Πολιτεία σε κίνδυνο. Ως εκ τούτου, ο Machiavelli είναι ένας στοχαστής ο οποίος έχει την αξίωση να διδάξει στον πρίγκιπα του πως να ξεσκεπάζει τις κακίες των αντιδίκων του. ⁴³⁸

Έχω την αίσθηση ότι θα μπορούσε να ισχύει το ακριβώς αντίθετο. ⁴³⁹ Μου φαίνεται, δηλαδή, ότι θα μπορούσε ακόμα να υποστηριχθεί πως ο *Ηγεμόνας* είναι ένα βιβλίο στο οποίο λανθάνει μία αρκετά δόλια διδασκαλία και βλέπω το *Ad Herennium* ως ένα εγχειρίδιο που επισημαίνει, όπως και το *Institutio Oratoria*, έναν τρόπο χρήσης της παραδιαστολής που μας επιτρέπει να μεταμφιέσουμε τις δικές μας κακίες ως ενάρετες συμπεριφορές.

Οι λόγοι που με κάνουν να το υποθέτω αυτό είναι οι ακόλουθοι. Πρώτον, εάν ο συγγραφέας του *Ad Herennium* θέλει να μας δείξει πως να χρησιμοποιούμε την παραδιαστολή προκειμένου να ξεσκεπάζουμε τις κακίες των αντιπάλων μας, τότε γιατί αυτή η διδασκαλία εκτίθεται σε εκείνο ακριβώς το σημείο του εγχειριδίου όπου μας παροτρύνει να υποτιμήσουμε τις αρετές για χάρη της ασφάλειας; Είναι αλήθεια ότι, στην ενότητα 5 του III κεφαλαίου του III βιβλίου του, ο συγγραφέας του *Ad Herennium* επισημαίνει τί θα πρέπει να κάνουμε όταν επιθυμούμε να υποτιμήσουμε την αξία της ασφάλειας χάριν της εξύψωσης των ουμανιστικών αρετών. Αλλά, στην αμέσως επόμενη ενότητα, δηλ. στην ενότητα 6, υπόσχεται ότι θα μας δείξει πως να υποτιμούμε τις ίδιες τις αρετές, όταν εξυψώνουμε την αξία της ασφάλειας, ως εξής:

⁴³⁷ Αυτ.: “temeritas enim fortitudo..vocabatur... indignatio virilitati adscribatur”.

⁴³⁸ Αυτ., σ. 57. Σε γενικές γραμμές, η τακτική του Φάβιου υπήρξε τόσο αποτελεσματική, ώστε ακόμα και σήμερα επιμένει να δανείζει τ' όνομα της σ' όποιον τη χρησιμοποιεί: λέμε ότι ακολουθεί τη φαβιανή στρατηγική όποιος επιχειρεί να κουράσει τον αντίπαλο, αντί να τον αντιμετωπίζει ευθέως στο πεδίο της μάχης.

⁴³⁹ Η Cox, από την άλλη, δεν παίρνει τόσο θέση σε σχέση με την τελική ερμηνεία του βιβλίου – δηλ. σε σχέση με το εάν και κατά πόσο ο *Ηγεμόνας* συνιστά ένα βιβλίο στο οποίο λανθάνει μια δόλια διδασκαλία ή όχι. Μου φαίνεται ότι η Cox πιθανολογεί, στη μελέτη της, ότι η παραδιαστολή μπορεί να χρησιμεύσει τόσο προς την κατεύθυνση του να μεταμφιέζουμε τις κακίες ως αρετές, όσο και προς την κατεύθυνση του να μεταμφιέζουμε τις αρετές ως κακίες – και ίσως να έχει απόλυτο δίκιο. Σε κάθε περίπτωση, από τη στιγμή που ο Skinner προωθεί μια ερμηνεία του *Ηγεμόνα* ως πιο αξιόπιστη από μία άλλη και, από τη στιγμή που πραγματικά θεωρώ ότι είναι ένας εξαιρετικά πειστικός ρήτορας, κάνω ό,τι μπορώ για να υπερασπιστώ την αντίθετη άποψη, έτσι ώστε να τεθεί το ζήτημα σε μία ισορροπία. Αυτή είναι, θα έλεγα, η πραγματική μέθοδος που φέρνει στο προσκήνιο ο Skinner, καθώς και τα ρητορικά εγχειρίδια των οποίων την αξία έχει αναδείξει με τις ιστορικές του έρευνες.

[...]Αρετές αυτού του είδους θα πρέπει να εξυψώνονται όταν προτείνουμε τη χρήση τους αλλά να υποτιμώνται όταν προτείνουμε την αποχή από αυτές[...]Για να είμαστε σίγουροι, κανείς δεν πρόκειται να προτείνει την εγκατάλειψη της αρετής, αλλά ας πει ο ρήτορας ότι η υπόθεση δεν είναι τέτοια ώστε να μπορούμε να θέσουμε υπό δοκιμασία κάποια λαμπρή αρετή, ή ας πει ότι η αρετή συνίσταται μάλλον από ποιότητες αντιτιθέμενες σ' αυτές που εμείς απαξιώνουμε. Και πάλι, εάν αυτό είναι καθόλου δυνατό, θα πρέπει να δείξουμε ότι αυτό που ο αντίπαλος αποκαλεί γενναιοδωρία είναι στην πραγματικότητα δειλία και νωθρότητα και διεστραμμένη γενναιοδωρία. Αυτό που αποκαλεί φρόνηση θα το ονομάσουμε αυθάδεια και φλυαρία και προσβλητική πονηριά. Αυτό που αποκαλεί μετριοπάθεια θα το αποκαλέσουμε αδράνεια και ευρεία αδιαφορία. Αυτό που έχει ονομάσει θάρρος, εμείς θα το αποκαλέσουμε θράσος ενός μονομάχου που ορμάει στην αρένα[...]⁴⁴⁰

Εάν, δηλαδή, ο συγγραφέας του *Ad Herennium* θέλει να τονίσει ότι η παραδιαστολή είναι αυτό το τρικ που μας επιτρέπει να ξεσκεπάσουμε τις κακίες των αντιπάλων μας, τότε γιατί να μας εκθέσει αυτή τη διδασκαλία στην ίδια ενότητα όπου μας παροτρύνει να υποτιμήσουμε τις αρετές; Αυτό με φέρνει, λοιπόν, στον δεύτερο λόγο που με κάνει να πιστεύω ότι η ερμηνεία του Skinner ενδέχεται να μην είναι η μόνη δυνατή ερμηνεία του *Ηγεμόνα*. Και για να καταλάβει, ο αναγνώστης, πού το πάω θα του ζητήσω εδώ να κάνει ό,τι μας ζητούν να κάνουμε οι ρήτορες της Αναγέννησης.

Ας περάσουμε σ' έναν φανταστικό τόπο, λοιπόν: φανταστείτε ότι είστε ο συγγραφέας του *Ad Herennium* και ότι θέλετε να ενημερώσετε τους αναγνώστες σας για το πώς να υποτιμήσουν τις ενάρετες συμπεριφορές που αναφέρθηκαν ήδη. Φανταστείτε, όμως, ότι ζείτε στη Ρωμαϊκή κοινωνία (ή σε μία σύγχρονη και αλλόκοτη παραλλαγή της) όπου είναι διαδεδομένο ένα ρητορικό τρικ το οποίο ονομάζεται παραδιαστολή. Έστω, επιπλέον, ότι έχετε θέση Υπουργού σε αυτήν την κοινωνία και έχετε αποφασίσει να υπεξαιρέσετε χρήματα από ένα δημόσιο ταμείο. Το δημόσιο βλέμμα είναι στραμμένο πάνω σας και, εφόσον παίζετε με την παραδιαστολή προκειμένου να αναπεριγράψετε μια κακή συμπεριφορά σας ως ενάρετη, πολύς κόσμος ενδέχεται να διακρίνει αμέσως τί κάνετε.

⁴⁴⁰ *Rhetorica Ad Herennium*..., ό.π., III.III.6.

Ωστόσο, παρά τα διάφορα εμπόδια, εσείς έχετε αποφασίσει να υπεξαιρέσετε τα χρήματα. Μπορεί, λοιπόν, να βρεθεί ένας υφιστάμενος σας ο οποίος, μολονότι δεν έχει συγκεντρώσει όλα τα απαραίτητα τεκμήρια που χρειάζονται για να καταδικαστείτε, έχει ωστόσο αρκετό θάρρος έτσι ώστε να σας καταγγείλει προκειμένου να κινητοποιήσει, λ.χ., μια δημοσιογραφική έρευνα εναντίον σας. Ο ενάρετος αντίπαλος θ' αποκαλέσει αυτό που κάνατε δόλιο, αντιπαραβάλλοντας το με την αξία της *iustitia*. Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε μια πιθανή λύση στο πρόβλημα θα μπορούσε να είναι η εξής:

- Να φορτώσετε *εσείς* την *αξίωση* της παραδιαστολής στον αντίπαλο. Κατ' αυτόν τον τρόπο:
- ο αντίπαλος που μπορεί να έχει το θάρρος να ξεσκεπάσει μία πλεκτάνη σας θα χαρακτηριστεί ως θρασύς, ως δόλιος, ως άνθρωπος που παίζει με τις λέξεις για να σας καταστρέψει επειδή δεν σας χωνεύει. Σ' αυτήν την περίπτωση, λοιπόν:
- πρόκειται για διπλή μπλόφα ή για διπλή παραδιαστολή. Καταγγέλλετε τον αντίπαλο ότι χρησιμοποιεί ένα γνωστό, για τα δεδομένα της Ρωμαϊκής κουλτούρας, σχήμα που στόχο έχει να αναπεριγράψει την πραγματικότητα για να σας την φέρει. Αλλά, τελικά, αυτό το κάνετε προκειμένου:
- να αναπεριγράψετε *εσείς* την *πραγματικότητα* και να δικαιολογήσετε την *όποια άσχημη συμπεριφορά* σας.

Μου φαίνεται ότι αυτό θα μπορούσε, κάλλιστα, να είναι το παιχνίδι που μας παροτρύνει να παίζουμε το *Ad Herennium* και, ίσως, να πρόκειται και για το παιχνίδι που παίζει ο Machiavelli στον *Ηγεμόνα*. Όταν, για παράδειγμα, ο Machiavelli επισημαίνει στον Λορέντζο των Μεδίκων ότι μπορεί πάντα να μην είναι γενναιόδωρος επειδή εάν είναι γενναιόδωρος θα ξοδέψει τα πάντα κι έπειτα θα τον χαρακτηρίζουν, υπήκοοι του, ως μίζερο, δεν θα μπορούσε να του διδάσκει στην πραγματικότητα πώς να εφαρμόζει μία διπλή παραδιαστολή;

Σ' αυτήν την περίπτωση, ο Λορέντζο μαθαίνει: (α) ότι μπορεί να βρίσκει διάφορες προφάσεις για ν' αρπάξει την περιουσία των υπηκόων του και ότι (β) εάν έρθει ο Χ πολίτης να του δηλώσει πόσο άρπαγας είναι, ο Λορέντζο μπορεί πάντα να (γ) δηλώσει ότι, εάν δεν φορολογούσε, λ.χ., υπερβολικά τους υπηκόους του, αλλά τους άφηνε να ξοδεύουν ασύστολα, τότε ειδικά εκείνοι (δ) θα τον κατήγγειλαν ως μίζερο, όταν τελικά το κράτος θα ξέμενε από χρήματα. Φορτώνοντας στον Χ πολίτη την αξίωση

της παραδιαστολής, ο Λορέντζο επιτυγχάνει, λοιπόν, να δημιουργήσει έναν παράξενο κόσμο: έναν κόσμο όπου η κακία δικαιολογείται, επικαλούμενη αναδρομικά την ενάρτη άμυνα της απέναντι σε μία άλλη κακία.

Και τώρα πρέπει να επισημάνω το εξής: ενδεχομένως να μην ισχύει τίποτα απ' όλα αυτά. Άλλωστε, όποιος έχει διαβάσει τα όσα προηγήθηκαν, θα έχει ήδη συμπεράνει ότι όλα αυτά δεν τα γράφω επειδή πιστεύω ότι απαρέγκλιτα ισχύουν. Τα γράφω επειδή πιστεύω ότι *ενδέχεται να ισχύουν*. Επιπλέον, μου φαίνεται ότι, άπαξ και οι Ρωμαίοι ρήτορες έχουν διδάξει στους Αναγεννησιακούς επιγόνους τους πώς:

1. θα πρέπει να χρησιμοποιούν την αμφισημία προκειμένου να παράγουν πολλές και δυνατές ερμηνείες της πραγματικότητας
2. κι έπειτα να μπαίνουν στον ρόλο των αναγνωστών τους προκειμένου να εξετάσουν πώς θα υποκριθούν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο προκειμένου:
3. να τους πείσουν (να μας πείσουν, επειδή κι εμείς αναγνώστες τους είμαστε) ότι τα κείμενα τους επιδέχονται μονάχα μία ερμηνεία τότε έπεται αναπόφευκτα το συμπέρασμα ότι:
4. μπορούμε πάντα ν' αποδώσουμε όσο αναδρομικό βάθος θέλουμε σ' αυτά τα κείμενα. Εάν είσαι ο Α και γνωρίζεις ότι ο Β έχει μάθει να μπαίνει στον ρόλο σου προκειμένου να διακρίνει πως θα εξαπατηθεί, ως Α, τότε θα πρέπει να κατανοήσεις ότι δεν υπάρχει ασφαλής τρόπος να υποθέσεις, κάθε φορά που διαβάζεις τα γραπτά του Β, ότι δεν σου παίζει αυτό το παιχνίδι. Εν τέλει, μολοντί θεωρώ πειστικές πολλές από τις ερμηνείες που εδώ παραθέτω, καταλαβαίνω ότι ο Machiavelli είναι δυνατόν να έχει παίξει ιδιαίτερα πιο απλά ή *ιδιαίτερα πιο περίπλοκα παιχνίδια* από αυτά που του αποδίδω, εδώ.

Ωστόσο, δεν πρέπει να δούμε αυτό το παιχνίδι όπως θα βλέπαμε ένα παιχνίδι με χαρτιά, όπου προσπαθούμε να μπούμε στη θέση του αντιπάλου και να δημιουργήσουμε πολλά και αλληλοαναιρούμενα επίπεδα αναδρομικού βάθους, προκειμένου να τον νικήσουμε. Εάν έτσι δούμε τις πιθανότητες και τα παιχνίδια των ρόλων, τότε θα είναι σαν να στρέφουμε ένα εξαιρετικά ισχυρό ερευνητικό εργαλείο σε μία μονάχα κατεύθυνση: στην κατεύθυνση της νίκης. Και τότε, το ερευνητικό εργαλείο μεταμορφώνεται, απλούστατα, σ' ένα ακόμα άθλιο όπλο. Η ρητορική που ο Machiavelli διδάχτηκε, ωστόσο, δεν ήταν αυτή (άσχετα με το ποια ρητορική, τελικά, εφάρμοσε). Η ρητορική που ο Machiavelli διδάχτηκε προϋποθέτει να στρέφεις το

ερευνητικό εργαλείο προς όλες τις κατευθύνσεις. Γι' αυτό και η βασική της αφετηρία είναι η εξής: μπαίνεις στη θέση ενός ανθρώπου τόσο για να τον υπερασπιστείς, όσο και για να τον καταδικάσεις.

Για παράδειγμα, σκεφτείτε το εξής: μόλις προσπάθησα να προωθήσω μία ερμηνεία σύμφωνα με την οποία ο *Ηγεμόνας* είναι ένα βιβλίο στο οποίο λανθάνουν δόλιες αξιώσεις. Ακόμα και εάν έτσι έχουν τα πράγματα, ακόμα και αν θέταμε αξιωματικά ότι εγώ έχω δίκιο (πράγμα για το οποίο αμφιβάλλω) και ο Quentin Skinner άδικο, σε ό,τι αφορά την ερμηνεία του *Ηγεμόνα*, αυτό δεν σημαίνει ότι ο ίδιος ο Machiavelli ήταν απαραίτητα δόλιος. Μπαίνοντας μ' έναν εναλλακτικό τρόπο στη θέση του και, έχοντας καλοπροαίρετες αξιώσεις υπεράσπισης, πρέπει κανείς να παραδεχτεί ότι ο Machiavelli φαινόταν να επιθυμεί διακαώς να προσληφθεί στην υπηρεσία των Μεδίκων. Σε γράμματα που έστειλε στον φίλο του Vettori, ο οποίος ήταν ήδη στην υπηρεσία τους, ο Machiavelli τον παρακαλούσε να τον συστήσει στους Μεδίκους και, μάλιστα, την ίδια εποχή όπου έκανε παρέα με ρεπουμπλικάνους στοχαστές όπως ήταν ο Buondelmonti. Αυτό θα μπορούσε κάλλιστα να συνιστά κριτήριο που θέτει η υπεράσπιση, ένα κριτήριο για περαιτέρω έρευνα: και εάν ο *Ηγεμόνας* είναι ένα απλό δόλωμα, ένα βιβλίο μέσω του οποίου ο Machiavelli δηλώνει στον Λορέντζο ότι θα του διδάξει τα πιο βρώμικα κόλπα που μπορεί να σκεφτεί; Έπειτα, άπαξ και ο Λορέντζο τσιμπήσει το δόλωμα, ο Machiavelli ενδέχεται να χρησιμοποιήσει την νεοφανή του εξουσία προκειμένου να στρέψει τον Λορέντζο προς την κατεύθυνση πρακτικών τις οποίες όντως θα θεωρούσε ενάρετες ένας ρεπουμπλικάνος στοχαστής όπως ο φίλος του, ο Buondelmonti. Να, λοιπόν, ένα πρώτο επίπεδο αναδρομικού βάθους στο οποίο θα μπορούσε να φτάσει κανείς.

Σ' αυτή τη φάση δεν θα γράψω τί θα μπορούσε να αντιτείνει η πολιτική αγωγή, επειδή δεν θέλω να ξεφύγουμε τελείως. Θέλω απλώς να μεταφέρω, εδώ, ένα ερώτημα που μου έχουν υποβάλλει ορισμένοι κριτικοί αναγνώστες της μελέτης μου και το οποίο είμαι βέβαιος ότι το υποβάλλουν νυχθημερόν, εις εαυτόν, στοχαστές όπως είναι ο Quentin Skinner ή και η Virginia Cox συχνά: εάν δεν πρωτοτυπεί ο *Ηγεμόνας* του Machiavelli σε όλα αυτά, τότε σε τί ακριβώς πρωτοτυπεί; Εάν δηλαδή ο *Ηγεμόνας* δεν συνιστά το πρώτο βιβλίο που δίδαξε ότι ο δόλος και η βία χρησιμεύει προς την κατεύθυνση της ενάρετης (ή μη) διακυβέρνησης, εάν όλα αυτά τα διδάσκονταν καθημερινά οι στοχαστές της εποχής του Machiavelli από το *Ad Herennium*, τότε σε τί θα μπορούσαμε ν' αποδώσουμε την φήμη του *Ηγεμόνα*; Διότι, είναι δεδομένο ότι

το βιβλίο αυτό ανήλθε σε πρωτοφανή επίπεδα φήμης κατά τον 16^ο αιώνα, τόσο στην Ιταλία όσο και στην υπόλοιπη Ευρώπη.

Απέναντι σ' αυτό το ερώτημα δεν έχω τρομερά πειστικές απαντήσεις. Αλλά η πρώτη απάντηση που μπορώ να σκεφτώ θα άρχιζε ως εξής: ο Machiavelli δεν διδάσκει στους αναγνώστες του, σε καμία περίπτωση, ό,τι δίδαν στον ίδιο το *Ad Herennium* ή το *Institutio Oratoria*. Πρώτα απ' όλα, μου φαίνεται ότι ο Machiavelli αποκαλύπτει στους αναγνώστες του ένα πολύ μικρότερο μέρος αυτής της διδασκαλίας. Αν δεν αντιπαραβάλλουμε αυτά τα εγχειρίδια με τα έργα που ο Machiavelli μας άφησε, ενδέχεται, για να επικαλεστώ μία φράση του M. Viroli σε σχέση με το θέμα αυτό να μην καταλάβουμε ποτέ τι είδους κείμενο είναι ο Ηγεμόνας.⁴⁴¹ Και ίσως τότε το πόσο έξυπνος υπήρξε στ' αλήθεια ο Machiavelli να μην μας γίνει ποτέ πραγματικά γνωστό.

Στην παρούσα μελέτη προσπάθησα κι εγώ, με τη σειρά μου, να προσθέσω ορισμένα καινούρια πράγματα σε ό,τι αφορά την κατανόηση της ουμανιστικής βιβλιογραφίας. Πρώτος μου στόχος υπήρξε το να αναδείξω όλα εκείνα τα αποσπάσματα των ρητορικών εγχειριδίων που μας απασχολούν, τα οποία ενθαρρύνουν μεν τους αναγνώστες τους να πιθανολογούν και, παράλληλα, τους ενθαρρύνουν να υποκρίνονται ότι δεν πιθανολογούν. Εάν, λοιπόν, αυτά τα αποσπάσματα δεν τα διάβαζε μονάχα ο Machiavelli αλλά και κάθε άλλος άνθρωπος που είχε εντρυφήσει στις ουμανιστικές τέχνες κατά τον 16^ο και 17^ο αιώνα, θα έλεγα ότι πρέπει να είμαστε πολύ, πάρα πολύ καχύποπτοι όταν διαβάζουμε τις απόψεις των ίδιων των συγγραφέων του Machiavelli. Ο *Ηγεμόνας* είναι ένα βιβλίο που τρόμαξε πολλούς ανθρώπους για πολλούς και διάφορους λόγους – αλλά, έπειτα απ' όλα αυτά, αρχίζει κανείς να υποθέτει ότι υπήρξαν και πολλοί άνθρωποι οι οποίοι κατά πάσα πιθανότητα δεν τρόμαξαν καθόλου και, απλούστατα, παρίσταναν τους σκανδαλισμένους, ενώ έβλεπαν τον *Ηγεμόνα* ως ένα όπλο που θα μπορούσαν να το στρέψουν κατά της Καθολικής Εκκλησίας.

Για παράδειγμα, διαβάζοντας το *Machiavelli: The First Century*⁴⁴² του Anglo, δεν αργεί κανείς να διαπιστώσει ότι οι Γάλλοι και οι Άγγλοι σχολιαστές του 16^{ου} αιώνα χρησιμοποιούσαν, κατά βάση, ως βρισιά το όνομα του Machiavelli⁴⁴³ – και, μάλιστα, ως βρισιά που στρεφόταν, αρχικά, κατά της Καθολικής Εκκλησίας. Πιθανολογώ ότι

⁴⁴¹ Viroli, ό.π., σελ. 74.

⁴⁴² Sydney Anglo, *Machiavelli The First Century*, Oxford University Press, 2005.

⁴⁴³ Αυτ., σελ. 328.

αυτό δεν σημαίνει, απαραίτητα, ότι οι λόγιοι εκείνης της εποχής είχαν σκανδαλιστεί με τον *Ηγεμόνα*. Μπορεί να σημαίνει, απλούστατα, ότι χρησιμοποιούσαν την persona του Machiavelli όπως το *Ad Herennium* ή και το *Institutio Oratoria* τους είχαν διδάξει ότι θα πρέπει να χρησιμοποιούν μία οποιαδήποτε persona. Δηλαδή, ενδέχεται να χρησιμοποιούσαν τον Machiavelli για να εξυπηρετήσουν τα όποια ιδιοτελή ή ενάρετα κίνητρα τους, για να αποκηρύξουν την κυριαρχία της Καθολικής Εκκλησίας (μια και ο Machiavelli γράφει στο βιβλίο του ότι οι καθολικοί ιερείς της εποχής του χρησιμοποιούσαν τον δόλο αναίσχυντα) παριστάνοντας ότι οι ίδιοι δεν έχουν έρθει ποτέ σ' επαφή με βιβλία όπως είναι το *Ad Herennium*.

Και, βέβαια, εδώ έχουν συντελέσει αρκετές πρωτοτυπίες του Machiavelli, αλλά δεν είμαι βέβαιος για το εάν και κατά πόσο οι πρωτοτυπίες αυτές έχουν σχέση με τα θαύματα που σήμερα τείνουν ν' αποδίδονται σ' αυτόν τον άνθρωπο.⁴⁴⁴ Για παράδειγμα, υποθέτει κανείς ότι ο πάπας Αλέξανδρος ΣΤ' όντως γνώριζε, από το *Ad Herennium*, πώς να χρησιμοποιεί τον δόλο και τη βία και ότι όντως εφάρμοζε αυτή τη διδασκαλία. Ωστόσο, ποτέ δεν βγήκε να δηλώσει, ο Αλέξανδρος ΣΤ', κάτι τέτοιο. Με άλλα λόγια, το *Ad Herennium* είχε μάθει στον Ροδρίγο Βοργία να χρησιμοποιεί, όποτε το κρίνει σκόπιμο, τον δόλο, αλλά παράλληλα του είχε διδάξει να μην το παραδεχτεί ποτέ αυτό δημόσια. Ο Machiavelli συνιστά το ίδιο πράγμα στον Λορέντζο των Μεδίκων: να χρησιμοποιεί τον δόλο, αλλά να μην το παραδεχτεί ποτέ αυτό δημόσια. Μόνο που ο ίδιος ο Machiavelli προωθεί τη χρήση του δόλου και, παράλληλα, είναι ο πρώτος άνθρωπος που το παραδέχεται, αυτό... δημόσια!

Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να υποθέσουμε ότι ο *Ηγεμόνας* συνιστά μία ανωμαλία για τα δεδομένα της εποχής του. Δεν συνιστά ανωμαλία υπό την έννοια ότι εκθέτει πρώτος την άποψη ότι είναι θεμιτή η χρήση του δόλου και της βίας, αλλά συνιστά ανωμαλία υπό την έννοια ότι είναι το πρώτο βιβλίο που επισημαίνει, σε μια γλώσσα διαφορετική από τα λατινικά, ότι αυτό το παιχνίδι ή και οφείλει να παιχτεί. Και, μάλιστα, επισημαίνει ότι το παίζουν καθημερινά οι καθολικοί ιερείς –

⁴⁴⁴ Ας διευκρινίσω, πάντως, για πολλοστή φορά ότι δεν προσπαθώ εδώ να απαξιώσω καμία ερμηνεία του Machiavelli. Προσπαθώ απλώς να κατασκευάσω (ή να βοηθήσω στο να κατασκευαστεί, μιας και η έρευνα μου απλώς ακολουθεί ή προσπαθεί ν' ακολουθήσει το παράδειγμα των ερευνών του Skinner και της Cox) μία άλλη πιθανή ερμηνεία των έργων του Machiavelli, η οποία θα ήταν αδιανόητη πριν από μερικές δεκαετίες. Η πιθανή αυτή ερμηνεία βλέπει, μεν, τον Machiavelli ως έναν ιδιαίτερα έξυπνο στοχαστή της εποχής του, αλλά δεν του χρεώνει ορισμένες πρωτοτυπίες που έχουμε συνηθίσει να του χρεώνουμε. Από την άλλη, δεν θα έλεγα ότι ο Machiavelli υποτιμάται, σ' αυτήν την εργασία – ίσα ίσα, προσπαθώ να δείξω ότι ίσως ήταν (τόσο αυτός όσο και οι συγκαίρινοί του) πολύ πιο έξυπνος απ' όσο συνηθίζουν οι περισσότεροι ιστορικοί της φιλοσοφίας να πιστεύουν ότι ήταν.

διατυμπανίζοντας, παράλληλα, ότι ο συγγραφέας του έχει παρατηρήσει αυτό το *παιχνίδι εκ των έσω*. Δίνοντας, έτσι, την πρόφαση στους προτεστάντες ρήτορες ή σε ρήτορες με ρεπουμπλικανικά φρονήματα να χρησιμοποιήσουν τον *Ηγεμόνα* όπως ένας σύγχρονος πολιτικός θα χρησιμοποιούσε τα λόγια ενός whistle blower.⁴⁴⁵

Έπειτα, βέβαια, τίθεται και το θέμα των *Λόγων* του Machiavelli: βιβλίου που θα πιθανολογούσα ότι επίσης δεν πρωτοτυπεί ιδιαίτερος σε ό,τι αφορά ορισμένες ριζοσπαστικές σκέψεις που συχνά του αποδίδονται⁴⁴⁶ αλλά σίγουρα είναι πρωτότυπο για άλλους λόγους. Θα έλεγα με μία κάποια βεβαιότητα ότι είναι γραμμένο με φοβερό θράσος και αρκετή ευγλωττία – πρόκειται για βιβλίο το οποίο εγκωμιάζε τη ρεπούμπλικα, ενθάρρυνε τις συνομωσίες ενάντια σε κάθε ηγεμόνα και, σε γενικές γραμμές, δίδασκε σχεδόν τα τελείως αντίθετα πράγματα από αυτά που διδάσκει ο *Ηγεμόνας*. Αυτή η αντίθεση σίγουρα συνέβαλε στο να κινητοποιηθεί το ενδιαφέρον της κοινής γνώμης σε ό,τι αφορά τα έργα του Machiavelli. Επιπλέον, αν διαβάσει κανείς κείμενα του 17^{ου} αιώνα που αφορούν στον ρήτορα μας, θα διαπιστώσει ότι πολλοί ρεπουμπλικάνοι στοχαστές προσπαθούσαν να ερμηνεύσουν τα βιβλία του προκειμένου να κάνουν τον Machiavelli σύμμαχο τους στο αίτημα για περισσότερες ελευθερίες. Αλλά μου φαίνεται ότι θα πρέπει να δούμε τί είχαν σπουδάσει, στην πραγματικότητα, αυτοί οι στοχαστές κι έπειτα να αντιπαραβάλουμε τα κείμενα που σπούδασαν με τα γραπτά που μας άφησαν για να πάρουμε μία εικόνα του εάν και κατά πόσο πιστεύουν όσα μας λένε, γύρω από τον Machiavelli.

Εδώ θα μπορούσε κάποιος να με ειρωνευτεί, βέβαια, ως εξής: είναι δυνατόν να συγκρίνεις τον *Ηγεμόνα* του Machiavelli με το βιβλίο ενός whistle blower; Λοιπόν, ναι μεν κάνω αυτή τη σύγκριση, αλλά τρόπον τινά στο πλαίσιο *μίας* υπόθεσης που θα στοιχειοθετούσε υλικό για περαιτέρω έρευνα. Αλλά ας μπει, ο αναγνώστης, στη θέση μου εφόσον θεωρεί ότι μία τέτοια υπόθεση δεν είναι θεμιτή κι ας αναλογιστεί το εξής: τί θα πρέπει να υποθέσουμε έπειτα απ' όλα αυτά; Ότι οι συγκαίρινοί του Machiavelli

⁴⁴⁵ Whistle blower: αγγλική μεταφορά που αναφέρεται σ' αυτόν που σφυρίζει προειδοποιητικά, σ' αυτόν ο οποίος, κυριολεκτικά, ενημερώνει τους συμπολίτες του ότι ένας ή/και περισσότεροι άνθρωποι επιδίδονται σε μία ανήθικη ή παράνομη πρακτική. Κοινώς, αναφέρεται σ' αυτόν που βγάζει τα άπλυτα των άλλων, στη φόρα.

⁴⁴⁶ Πολλοί σύγχρονοι στοχαστές εξακολουθούν να βλέπουν και στους *Λόγους* του Machiavelli την πρωτότυπη αξίωση να θέσει υπόψιν των συγκαιρινών του το ότι η θρησκεία μπορεί ή/και οφείλει να χρησιμοποιείται εργαλειακά. Ίσως και να έχουν δίκιο οι σχολιαστές αυτοί, αλλά μου φαίνεται ότι οι οδηγίες που θα βρούμε στα ρητορικά εγχειρίδια της εποχής του Machiavelli συνιστούν ένα ισχυρό τεκμήριο, μία ισχυρή προειδοποίηση ότι είναι πιθανό να μην ισχύει κάτι τέτοιο. Ενδεχομένως ο Machiavelli να πρωτοτυπεί, όντως, με τους *Λόγους* του υπό την έννοια ότι είναι ο πρώτος στοχαστής που στρέφει ορισμένες οδηγίες αυτού του είδους προς την κατεύθυνση της ρεπουμπλικανικής διακυβέρνησης. Αλλά, ενδεχομένως και όχι.

δεν είχαν διδαχθεί, στα πανεπιστήμια τους το *Ad Herennium*; Ότι ο Φλωρεντίνος στοχαστής είναι ο πρώτος που έτυχε να προσέξει τη διδασκαλία περί δόλου και βίας που εκτίθεται σ' αυτό το εγχειρίδιο; Ότι πίστευε όντως σε μία αμετάβλητη και δόλια ανθρώπινη φύση; Ότι ήταν ο πρώτος που επισήμανε ότι τα δόγματα της θρησκείας μπορούν να χρησιμεύσουν προς εργαλειακές κατευθύνσεις;

Ορισμένες από αυτές τις ερμηνείες μπορεί και να ισχύουν και, σίγουρα, δεν θα ήθελα να απαξιώσω κανέναν ερμηνευτή των ημερών μας που εξακολουθεί να τις προωθεί ή να τις αναπαράγει. Αλλά μου φαίνεται ότι, ο ιστορικός ή ο φιλόσοφος που εξακολουθεί να βρίσκει βάσιμες αυτές τις ερμηνείες θα κληθεί να τις υπερασπιστεί, πλέον, μ' έναν καινούριο τρόπο: αντιπαραβάλλοντας τα γραπτά του Machiavelli με τα ρητορικά εγχειρίδια που ο στοχαστής μας διάβαζε και διερωτώμενος: γιατί δεν μας μιλά σχεδόν ποτέ ο Machiavelli για τα εγχειρίδια αυτά; Γιατί δεν μας μιλούν για τα εγχειρίδια αυτά ούτε οι συγκαίρινοί του, όταν γράφουν πραγματείες στις οποίες εμφανώς προσπαθούν να πείσουν τους αναγνώστες τους να κάνουν το Χ έναντι του Υ;

Ας το θέσω αλλιώς. Είδαμε, στην ενότητα III, ότι μια άσκηση που προτείνει ο Κοϊντιλιανός είναι η εξής: ο φοιτητής της ρητορικής θα πρέπει πάντα να γνωρίζει πως να εκφωνήσει έναν συναρπαστικό και δημόσιο λόγο ενάντια σε κάποιον τύραννο. Θα πρέπει, ως εκ τούτου, ο φοιτητής της ρητορικής να έχει εκπαιδευτεί στη σωστή χρήση της *significatio*, δηλ. θα πρέπει να γνωρίζει πως να διαχειρίζεται τον υπαινικτικό λόγο, και πως να διαβεβαιώσει τον τύραννο, άπαξ και ο τελευταίος απειλήσει τη ζωή του, ότι δεν εννοούσε με τις δημόσιες δηλώσεις του αυτό που ο τύραννος κατάλαβε. Συνεπώς, ο ρήτορας θα πρέπει να ξέρει πως να εκφράζεται δημόσια ενάντια στον τύραννο κι έπειτα, εν ανάγκη, να γνωρίζει πως να επικαλείται την *αμφισημία του ίδιου του του λόγου προκειμένου να πείσει τον τύραννο ότι οι δηλώσεις του παρεννοήθηκαν, εφόσον ο τελευταίος στραφεί εναντίον του και τον απειλήσει*.

Ας πάρουμε, τώρα, ένα πραγματικό ιστορικό παράδειγμα. Ο πατέρας του προτεσταντισμού, Μαρτίνος Λούθηρος, αγανακτισμένος με το εμπόριο συχωροχαρτιών που έκαναν ορισμένοι καθολικοί ιερείς κατ' εντολή του πάπα, διοργάνωσε το 1517 μια δημόσια αντιπαράθεση κατά τη διάρκεια της οποίας θα μιλούσε για τις περίφημες ενενήντα πέντε θέσεις του ενάντια στην αισχροκέρδεια της παπικής αυλής. Οι ενενήντα πέντε αυτές θέσεις τοιχοκολλήθηκαν στον μητροπολιτικό

ναό της Βιτεμβέργης και κυκλοφόρησαν ευρέως στην ίδια πόλη. Τώρα, θα έλεγε κανείς ότι το νόημα αυτών των θέσεων ήταν *ιδιαίτερα σαφές και φωτογράφιζε πλήρως την αισχροκέρδεια της παπικής αυλής*. Για παράδειγμα, η 52^η θέση έγραφε τα εξής:

Η βεβαιότητά σας ότι θα λυτρωθείτε μέσω συχωροχαρτιών είναι μάταιη, ακόμα και αν οι Διαμεσολαβητές του πάπα, βασικά όχι, ακόμα και αν ο ίδιος ο πάπας βάσιζε την ίδια του την ψυχή σ' αυτή τη βεβαιότητα.⁴⁴⁷

Η 75^η θέση έλεγε τα εξής:

Το να πιστεύει κανείς ότι η συγχώρεση του πάπα είναι τόσο τρομερή ώστε μπορεί να δώσουν άφεση σ' έναν άνθρωπο ακόμα και αν έχει διαπράξει μια επονείδιστη αμαρτία και έχει προσβάλλει τη μητέρα του Θεού – αυτό είναι τρέλα.⁴⁴⁸

Πρόκειται για μάλλον επιθετικά γραπτά, τα οποία έγιναν (παρά τις αρχικές προθέσεις του Λούθηρου) εξαιρετικά διάσημα μέσα σε πολύ μικρό χρονικό διάστημα και, μάλιστα, δεν άργησαν να φτάσουν στα χέρια του πάπα Λέοντα Χ'. Προφανώς, η ζωή του Λούθηρου βρέθηκε σε άμεσο κίνδυνο. Όμως ο ίδιος ο Λούθηρος δεν άργησε να μάθει ότι ο πάπας είχε στα χέρια του τις θέσεις του. Συνεπώς, ο αιρεσιάρχης έστειλε επιστολή στον ίδιο τον πάπα το 1518 και, στην επιστολή αυτή ο Λούθηρος δικαιολογούσε τις προσβολές που είχε απευθύνει ενάντια στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, ως εξής:

Έχω ακούσει για διαβολικές αναφορές που με αφορούν, Άγιε Πατέρα, μέσω των οποίων γνωρίζω ότι ορισμένοι φίλοι έχουν βάλει τ' όνομα μου απέναντί σας και απέναντι στο δικό σας[...]κατηγορούμαι για αίρεση, για αποστασία[...] από άντρες[...] οι οποίοι προσπαθούν να κατηγορήσουν εμένα για τις δικές τους τερατωδίες και να δικαιολογήσουν τη δική τους ντροπή, ντροπιάζοντας εμένα. Αλλά θα υπομείνετε, Άγιε Πατέρα, να ακούσετε την

⁴⁴⁷ Martin Luther, *Luthers Werke in Auswahl*, Walter de Gruyter, Τόμ. 1., Βερολίνο, 1967, σελ. 8: “Vana est fiducia salutis per literas veniarum, etiam si Commissarius, immo Papa ipse suam animam pro illis impigneraret”. Μεταφράζω το απόσπασμα αυτό χρησιμοποιώντας τη συνδρομή μίας αγγλικής μετάφρασης των θέσεων του Λούθηρου που μπορεί να βρεθεί στο: Martin Luther: *Collected Works of Martin Luther*, A.J. Holman Company, Φιλαδέλφεια, 1915, σσ. 34-35. Ευχαριστώ τον φίλο και δάσκαλο, Λεωνίδα Μουστάκα, που με βοήθησε με τις μεταφράσεις αυτές.

⁴⁴⁸ Αυτ., σελ. 10: “Opinari venias papales tantas esse, ut soluere possint hominem, etiam si quis per impossibile dei genitricem violasset. Est insanire.”

αλήθεια του ζητήματος⁴⁴⁹ από εμένα, παρότι δεν είμαι τίποτα άλλο από ένα άξεστο παιδί (sed rem⁴⁵⁰ ipsam, Beatissime pater, digneris audire ex me infante et inculto)[...]»⁴⁵¹

Ο Λούθηρος συνεχίζει την επιστολή του διατυμπανίζοντας ότι ποτέ δεν στράφηκε ενάντια στον πάπα με τις 95 θέσεις του αλλά, αντιθέτως, στράφηκε ενάντια σε αυτούς τους καθολικούς ιερείς που απειλούσαν και τρομοκρατούσαν τους Γερμανούς συμπολίτες του, βγάζοντας μάλιστα στον ίδιο τον πάπα κακό όνομα. Επισημαίνει, λοιπόν, ότι αυτοί οι ιερείς «είχαν μόνο ένα μέσον για να σιωπήσουν τους αντιδίκους τους και αυτό το μέσο ήταν η προστασία που τους έδινε το όνομα σας, η απειλή ότι θα μας κάψουν στην πυρά, και η ντροπή που επιφέρει η απειλή του χαρακτηρισμού αιρετικός».⁴⁵²

Συνεχίζοντας, ο Λούθηρος γράφει (και εδώ είναι το ενδιαφέρον σημείο) πως, σε ό,τι αφορά τις 95 θέσεις του, δεν σκόπευε ποτέ να λάβουν οι θέσεις αυτές ιδιαίτερη δημοσιότητα. Αλλά, δυστυχώς «έγιναν διάσημες με έναν τέτοιο τρόπο, ώστε δεν μπορώ να το πιστέψω ότι τις έχει διαβάσει όλος ο κόσμος. Γιατί είναι ένα σύνολο θέσεων και όχι διδασκαλίες ή δόγματα και είναι γραμμένες, κατ' αναλογία με το έθιμο μας, με ένα ασαφές και αινιγματικό ύφος⁴⁵³ (obscurius pro more, et enigmaticos positae). Εάν μπορούσα να προβλέψω τί θα επακολουθούσε, θα τις έγραφα έτσι ώστε να είναι πιο κατανοητές. Και τώρα τί να κάνω; Να τις μαζέψω πίσω δεν μπορώ και, ωστόσο, βλέπω τί αξιοθαύμαστη εχθρότητα έχει δημιουργηθεί, εξ αιτίας τους, γύρω απ' το όνομα μου. Είναι ενάντια στις προθέσεις μου το να υφίσταμαι την ευρεία και επικίνδυνη κρίση των ανθρώπων, ειδικά από τη στιγμή που είμαι λίγο βλάκας και στερούμαι μόρφωσης[...]».⁴⁵⁴

Με άλλα λόγια: συγνώμη, αλλά δεν στράφηκα ποτέ εναντίον σας. Εγώ στρεφόμουν ενάντια σε εκείνους τους καθολικούς ιερείς που σας βγάζουν κακό όνομα και τώρα

⁴⁴⁹ Η υπογράμμιση δική μου. Ο όρος rem, όπως έχουμε δει, μπορεί να σημαίνει είτε πράγμα, είτε αφήγημα, είτε ζήτημα. Ο Λούθηρος, εδώ, απλώς ζητά από τον Άγιο πατέρα να του επιτρέψει να εξιστορήσει τη δική του πλευρά του ζητήματος.

⁴⁵⁰ Η υπογράμμιση δική μου.

⁴⁵¹ Αυτ. σελ. 19.

⁴⁵² Αυτ. σελ. 20.

⁴⁵³ Η υπογράμμιση δική μου.

⁴⁵⁴ Αυτ. σελ. 21: "ut mihi incredibile sit, eas ab omnibus intelligi. Disputationes enim sunt, non doctrinae, non dogmata, obscurius pro more, et enigmaticos positae. Alioqui si praevidere potuissem, certe id pro mea parte curassem, ut essent intellectu faciliores. Nunc quid faciam? Reuocare non possum, et miram mihi invidiam ex ea invulgatione video confari, inuitus venio in publicum periculossimumque ac varium hominum iudicium, praesertim ego indoctus, stupidus ingenio..."

έχουν το θράσος να με κατηγορούν κιόλας. Αν δεν ήμουν άνθρωπος περιορισμένης ευφυΐας και αμόρφωτος, θα είχα γράψει σε πιο σαφές και κατανοητό ύφος τις θέσεις μου – είναι η ασάφεια τους που σας μπερδεύει και σας κάνει να υποθέτετε ότι είμαι εχθρός σας. Εδώ, οι συνθήκες είναι ακριβώς αυτές που είδαμε στην προηγούμενη ενότητα ότι επιτρέπουν, σύμφωνα με τον Κοϊντιλιανό, σ' έναν ενάρετο ρήτορα να χρησιμοποιήσει το ρητορικό τρικ της *significatio*: να κατηγορήσει, δηλαδή, τον τύραννο κι έπειτα, εφόσον βρεθεί στο στόχαστρο του τυράννου, να επικαλεσθεί την αμφισημία του ίδιου του λόγου έτσι ώστε να γλυτώσει τη ζωή του, δηλώνοντας παράλληλα ότι ο τύραννος παρανόησε.

Εδώ, βέβαια, ο αναγνώστης θα μπορούσε να μου πει «ναι, καλά, πρόκειται μάλλον για σύμπτωση την οποία επικαλείσαι, λιγότερο ή περισσότερο συνειδητά, για να αποδώσεις, αναδρομικά, στον Λούθηρο την αξίωση χρήσης της *significatio*. Δεν συνάγεται αυτομάτως, από αυτό το απόσπασμα, ότι ο Λούθηρος ακολουθούσε τη διδασκαλία του Κοϊντιλιανού».

Σίγουρα δεν συνάγεται αυτομάτως. *Ενδέχεται* όμως να συνάγεται από το γεγονός ότι, ο Λούθηρος ο ίδιος δήλωνε ότι ο αγαπημένος του απ' όλους τους συγγραφείς, ο συγγραφέας που θα έπρεπε να διδάσκεται κάθε νέος δεν ήταν άλλος από... τον Κοϊντιλιανό!⁴⁵⁵ Ο Λούθηρος, μαζί με τον Μελάγχθωνα, είχαν σπουδάσει ρητορική.⁴⁵⁶ Ο Λούθηρος, μαζί με τον Μελάγχθωνα, είχαν διαβάσει το *Ad Herennium*. Πολλές συμπτώσεις μαζεύονται και πρόκειται μάλλον για συμπτώσεις που πρέπει να μας κάνουν ν' αναλογιστούμε, σοβαρά, το εξής ερώτημα:

Υπάρχει, έστω και μία πιθανότητα να αγνοούμε ζωτικές πληροφορίες που αφορούν το παρελθόν μας;

⁴⁵⁵ Η δήλωση αυτή παρατίθεται σε ένα απόσπασμα επιστολής του Λούθηρου το οποίο παρατίθεται στο άρθρο του: George A. Kennedy, *Visions of Classical Paradigms: The "Same" and the "Other"*, *International Journal of the Classical Tradition*, Τόμ 1., No. 1 (Καλοκαίρι, 1994), σ. 11.

⁴⁵⁶ Για τις ρητορικές σπουδές των ανθρώπων μας, βλ. Carl P.E. Springer: *Cicero in Heaven*, Brill, Λέιντεν – Βοστώνη, 2018. Πρόκειται για εξαιρετικό βιβλίο, μολονότι βλέπει τη ρητορική που οι Λούθηρος και Μελάγχθων ως μέσον που χρησιμοποίησαν οι πατέρες της Μεταρρύθμισης, για να διαδώσουν τις ιδέες τους. Όμως όποιος είναι αρκετά τολμηρός (εγώ σίγουρα δεν είμαι, προς το παρόν) θα πρέπει να εξετάσει ένα άλλο ενδεχόμενο, νομίζω. Θα πρέπει να αντιπαραβάλλει τα γραπτά των Μελάγχθωνα και Λούθηρου με τις ρητορικές πραγματείες που έχουμε εδώ εξετάσει και να σκεφτεί: υπάρχει περίπτωση να μην πίστευαν, οι άνθρωποι αυτοί, σε ό,τι έλεγαν; Υπάρχει περίπτωση να χρησιμοποιούσαν την *persona* του Θεού για να κάνουν κάτι πρωτίστως πολιτικό;

Ενότητα VI

*Όλος ο κόσμος είναι μία θεατρική σκηνή,
Και όλοι οι άντρες και όλες οι γυναίκες είναι ηθοποιοί,
Έχουν όλοι τις εξόδους τους, από τη θεατρική σκηνή,
αλλά και τις εισόδους τους*
William Shakespeare

Κεφάλαιο Πρώτο: Η έφοδος του Edward Dacres

Η πρώτη έντυπη, αγγλική μετάφραση του *Ηγεμόνα* δημοσιεύτηκε στη Βρετανία το 1640. Ο μεταφραστής και επιμελητής της ονομαζόταν Edward Dacres και το έργο δημοσιεύτηκε με τον μάλλον δυσοίωνα τίτλο *NICHOLAS MACHIAVELLI'S PRINCE. Translated out of the Italian into English by E.D. Together with some Animadversions noting and taxing his errors.* (Ο Ηγεμόνας του Νικολάου Machiavelli. Μεταφρασμένος από τα Ιταλικά στα Αγγλικά από τον E.D. Μαζί με ορισμένες Επικρίσεις που επισημαίνουν και ταξινομούν τα λάθη του).⁴⁵⁷ Πράγματι, το βιβλίο του Machiavelli πήγαινε σετ μαζί με τις επικρίσεις του Dacres: στο κεφάλαιο XV, αλλά και στο κεφάλαιο XVIII του *Ηγεμόνα*, ο μεταφραστής δεν παραλείπει να προσθέσει εκτενείς υποσημειώσεις, δηλώνοντας σκανδαλισμένος με την τάση του Machiavelli να προωθεί τον δόλο και τη βία ως μέσα διακυβέρνησης και προσπαθεί, μάλιστα, να φέρει ορισμένες αντιρρήσεις στον ίδιο τον Machiavelli. Ορισμένες από τις αντιρρήσεις αυτές, όπως θα δούμε, δείχνουν μάλιστα ιδιαίτερα πρωτότυπες.

Εκ πρώτης όψεως, λοιπόν, φαίνεται ότι ο Dacres δεν είχε και σε τρομερή υπόληψη το έργο που κλήθηκε να μεταφράσει.

Γεγονός είναι ότι, τον Machiavelli, τον είχε ήδη κρίνει ως σατανικό ένα μεγάλο μέρος του αναγνωστικού κοινού της Βρετανίας. Τις προειδοποιήσεις για τον κίνδυνο που φέρουν τα βιβλία του τις συναντάμε έναν αιώνα νωρίτερα από τη μετάφραση του Dacres. Ήδη το 1539 ο Άγγλος καρδινάλιος Reginald Pole γράφει στον Αυτοκράτορα

⁴⁵⁷ Niccolo Machiavelli: *NICHOLAS MACHIAVELLI'S PRINCE*, Translated out of Italian into English by E.D.: With some Animadversions Noting and Taxing his Errors, σσ. 252 – 357, εἰς MACHIAVELLI, Τόμ. 1., *Published by David Nutt at the Sign of the Phoenix*, Λονδίνο, 1905.

Κάρολο V ότι «το δηλητήριο που περιέχουν τα βιβλία αυτού του άντρα, τα οποία κυκλοφορούν παντού, διαχέεται σε κάθε ηγεμονική αυλή».⁴⁵⁸ Τη μεταφορά του δηλητηρίου τη συναντάμε και το 1577, σε μία πραγματεία γραμμένη από τον Γάλλο υπουργό Lambert Daneau, η οποία απευθύνεται στους Άγγλους ευγενείς και τους προειδοποιεί ότι το δηλητήριο του Machiavelli προωθεί στη Γαλλία κάθε είδους αναταραχή, έχει κάνει τη χώρα «να κολυμπά στο αίμα»⁴⁵⁹. Όπου να' ναι, επισημαίνει ο Daneau, ο ίδιος κίνδυνος θα απειλήσει και την Αγγλία.

Υπό το πρίσμα αυτής της ιστορικής συγκυρίας, θα πρέπει να ομολογήσουμε ότι η (αδικημένη και μάλλον παραγκωνισμένη από το θεωρητικό ενδιαφέρον) μετάφραση του Dacres ισοδυναμεί με μία πολύ ισχυρή πολιτική πράξη κατά τον 17^ο αιώνα. Με δεδομένους τους κινδύνους που μία τέτοια πράξη συνεπάγεται, η έκδοση του Dacres δεν θα πρέπει να κριθεί από το εξώφυλλό της. Στην πραγματικότητα, αυτό που προσπάθησε να κάνει ο μεταφραστής ήταν να αγωνιστεί ενάντια στις προκαταλήψεις του εχθρικά διακειμένου, απέναντι στον Machiavelli, αναγνώστη. Παράλληλα, ο Dacres αποβλέπει στο να αποτινάξει από πάνω του τις ευθύνες που θα μπορούσε κανείς να του καταλογίσει, με δεδομένο ότι τολμά να μεταφράσει ένα τόσο επικίνδυνο βιβλίο.

Πώς μπορεί, ωστόσο, ένας μεταφραστής σαν τον Dacres, να αγωνιστεί ενάντια στα καθιερωμένα πρωτόκολλα ανάγνωσης ενός επικίνδυνου βιβλίου; Ένας τρόπος, σύμφωνα με σύγχρονους προς εμάς θεωρητικούς θα ήταν να πιαστεί, ο Dacres, από την αμφισημία ενός κομβικού όρου και, έπειτα, να χρησιμοποιήσει αυτήν την αμφισημία, δείχνοντας ότι το βιβλίο επιδέχεται μία εναλλακτική διαδρομή ανάγνωσης την οποία ο αναγνώστης μπορεί να ακολουθήσει, εφόσον το αποφασίσει.

Έτσι επιχειρεί, λ.χ., ο Jacques Derrida να ανασκευάσει τα καθιερωμένα πρωτόκολλα ανάγνωσης του Πλατωνικού *Φαίδρου*, παίζοντας με την αμφισημία του όρου *φάρμακον*. Ο Derrida επισημαίνει ότι ο όρος *φάρμακον*, ο οποίος απαντά σε διάφορα σημεία του *Φαίδρου* είναι αμφίσημος: σε άλλα σημεία του έργου σημαίνει *δηλητήριο* και σε άλλα σημαίνει *ίαμα*. Οι μεταφράσεις του έργου καθορίζουν το πότε ο όρος επιδέχεται τη μία σημασία και πότε την άλλη: μόνο που εμείς, σύμφωνα με τη θεωρία του Derrida, μπορούμε να αγνοήσουμε τις μεταφραστικές οδηγίες και να παίζουμε με την αμφισημία του όρου, έτσι ώστε να παραγάγουμε εναλλακτικές ερμηνείες του

⁴⁵⁸ Anglo, ό.π., σελ. 17.

⁴⁵⁹ Αυτ. σελ. 358

κειμένου. Έτσι, όταν ο όρος *φάρμακον* χρησιμοποιείται από τον Πλάτωνα για να σημάνει κάτι το δηλητηριώδες, εμείς μπορούμε να τον βάλουμε να σημαίνει κάτι το θεραπευτικό, ή μπορούμε να τον βάλουμε να σημαίνει κάτι που μπορεί να είναι θεραπευτικό και δηλητηριώδες, παράλληλα.⁴⁶⁰ Μέσω της αμφισημίας, δηλαδή, μπορούμε να οικειοποιηθούμε τις αξιώσεις του συγγραφέα, βάζοντας τον να εννοεί κάτι διαφορετικό από αυτό που, η γνωστή σε εμάς φιλοσοφική παράδοση, τον βάζει να εννοεί. Αυτό εξαρτάται, σε τελική ανάλυση, από το πώς θα αποφασίσει ο αναγνώστης να διαβάσει το βιβλίο.

Η φιλοσοφία του Derrida έχει (ή μπορεί να διαβαστεί ως εάν έχει) πρακτική αξία – καθότι ο συγγραφέας επιχειρεί να δείξει ότι, αν αποφασίσεις να αποδώσεις ένα εναλλακτικό νόημα στον όρο «φάρμακον», τα βιβλία του Πλάτωνα θα μετασχηματιστούν σε κάτι άλλο. Συνεπώς, αυτό το στρατήγημα θα μπορούσε, ένας στοχαστής της εποχής του Dacres να το χρησιμοποιήσει – αν είναι, βέβαια, δυνατό να το έχει λάβει υπόψιν του τέσσερις αιώνες πριν από τον Derrida. Από τη στιγμή, δηλαδή, που οι αντίδικοι του Machiavelli χρησιμοποιούν τον όρο *poison* για να περιγράψουν τα βιβλία του ανθρώπου μας, ο Dacres θα μπορούσε (ως άλλος Derrida) να επικαλεστεί την αμφισημία του όρου και να τους πει: μισό λεπτό, παιδιά, τα *poisons* μπορούμε να τα δούμε τόσο ως δηλητήρια όσο και ως φάρμακα. Άρα μήπως ν’ αποφασίσουμε να δώσουμε στα βιβλία του Machiavelli το δεύτερο νόημα του όρου;

Πώς προλογίζει ο Dacres τον *Ηγεμόνα* του Machiavelli, λοιπόν; *Ακριβώς έτσι*. Συγκεκριμένα, ο Dacres έχει γράψει δύο προλόγους: μέσω του πρώτου, απευθύνεται στον πάτρωνα του, Ιάκωβο, Δούκα του Lenox. Ο δεύτερος πρόλογος απευθύνεται σε κάθε άλλον Άγγλο αναγνώστη που θα τύχει να διαβάσει τη μετάφραση του. Στον πρώτο πρόλογο, λοιπόν, ο Dacres αρχίζει ως εξής:

«Δεν αποτελούνται, όλα τα δηλητήρια, από αυτήν την νοσηρή και βλαβερή ποιότητα που τα καθιστά καταστροφικά για τη Φύση, έτσι ώστε να τα θεωρούμε εντελώς απεχθή. Αντιθέτως, βλέπουμε ότι πολλά δηλητήρια, αν όχι τα περισσότερα, έχουν και τις ιαματικές τους χρήσεις. Το βιβλίο αυτό φέρει δηλητήριο (*poison*) και μοχθηρία μέσα του. Κι όμως, εγώ νομίζω ότι, ο κριτικός αναγνώστης, μπορεί να το χρησιμοποιήσει στην καθημερινότητά του έτσι ώστε να αποκομίσει οφέλη».⁴⁶¹ Φαίνεται σαν να

⁴⁶⁰ Jacques Derrida, *Dissemination*, μτφρ. Barbara Johnson, The Althone Press, Λονδίνο, 1981, σελ. 70.

⁴⁶¹ Niccolo Machiavelli: *NICHOLAS MACHIAVELLI'S PRINCE*, ό.π., 253.

γνωρίζει, ο Dacres, πώς να χρησιμοποιεί την αμφισημία προς όφελός μίας ανάγνωσης διπλής, κι ας μην είναι συγκαιρινός μας.

Εντάξει, θα σκεφτεί τώρα ο αναγνώστης, ας δεχτούμε ότι ο Dacres παίζει με την αμφισημία του όρου *poison*. Πώς μπορείς, ωστόσο, έστω και να υπονοείς ότι εκούσια χρησιμοποιούσε ο μεταφραστής του *Ηγεμόνα* την αμφισημία για να μετασχηματίσει μια παραδοσιακή ερμηνεία του *Ηγεμόνα*; Στην περίπτωση του Derrida, η αμφισημία αναγνωρίζεται ως μεθοδολογικό εργαλείο που σου επιτρέπει να οικειοποιηθείς με εναλλακτικούς τρόπους τις προθέσεις του συγγραφέα (το *vouloir-dire* του κειμένου), ώστε να αποδώσεις στο κείμενο εναλλακτικές σημασίες. Αντιθέτως, στην περίπτωση του Dacres έχουμε το ίδιο αποτέλεσμα, αλλά καμία κουβέντα περί μεθόδου. Το ότι ο μεταφραστής πιάνεται, απλώς, από έναν όρο και τον χρησιμοποιεί για να μας δείξει ότι η ερμηνεία ενός ολόκληρου βιβλίου μπορεί να μετασχηματισθεί, ενδέχεται να αναδεικνύει, απλώς, το ότι ο Dacres είχε ένα κάποιο ταλέντο στην ευγλωττία και όχι ότι ακολουθούσε τις οδηγίες κάποιας συγκεκριμένης τέχνης.

Γι' αυτό και θα πρέπει να θέσουμε τα τρία ακόλουθα ερωτήματα, τα οποία δύνανται να παραγάγουν και τα κριτήρια ελέγχου του παρόντος κεφαλαίου. Θα μπορούσε άραγε ο Dacres να έχει, στη διάθεση του:

- (α) οδηγίες για το πώς να χρησιμοποιεί την αμφισημία ως μεθοδολογικό εργαλείο;
- (β) οδηγίες για το πώς να χρησιμοποιήσει αυτό το εργαλείο, προκειμένου να προλογίσει ένα δυσώνυμο έργο;
- (γ) οδηγίες για το ότι πρέπει να μην μιλήσει για τη μέθοδο που ακολουθεί, αν πρόκειται αυτή η μέθοδος να αποδώσει καρπούς;

Η απάντηση σ' αυτά τα ερωτήματα είναι μάλλον καταφατική μιας και, κατά τον 17^ο αιώνα, στην Αγγλία έχει ήδη μεταφερθεί το ουμανιστικό εργαστήρι του ψεύδους που μας απασχόλησε στις προηγούμενες ενότητες: και το εργαστήρι αυτό είναι πλήρως εξοπλισμένο. Ο Dacres μπορεί να μην έχει υπόψιν του τον Derrida αλλά έχει, κατά πάσα πιθανότητα, υπόψιν του το *Rhetorica Ad Herennium* και το *De Inventione* του Κικέρωνα. Τα δύο αυτά ρητορικά εγχειρίδια, όπως έχουμε ήδη δει, σημείωναν ρεκόρ πωλήσεων στην Ιταλία κατά τον 16^ο αιώνα και, σε ό,τι αφορά το αναγνωστικό κοινό της Αγγλίας τα πράγματα δεν εξελίχθηκαν και πολύ διαφορετικά. Από τα μέσα του 16^{ου} αιώνα κι έπειτα, τα δύο αυτά εγχειρίδια είχαν μεγάλη ζήτηση από τις σχολές και τα

πανεπιστήμια της Αγγλίας: επιθυμώντας να καλύψει αυτή τη ζήτηση, ένας από τους πρώτους ανθρώπους που επιχείρησε να εκδώσει τα δύο εγχειρίδια, το 1574, θησαυρίζοντας από αυτά, ονομαζόταν John Kingston. Ο Kingston, παραβλέποντας (ή θυσιάζοντας, στον βωμό του κέρδους) την πληροφορία ότι είχε αμφισβητηθεί η πατρότητα του *Ad Herennium*, αποφάσισε να εκτυπώσει και ν' αρχίσει να πουλά τα δύο βιβλία μαζί, διατυμπανίζοντας ότι ήταν αμφότερα γραμμένα από τον φημισμένο Κικέρωνα.⁴⁶² Πέντε χρόνια αργότερα, ένας ανταγωνιστής του Kingston, ο Thomas Vautrollier, άρχισε να δηλώνει ξερά ότι τα δύο βιβλία ήταν γραμμένα από διαφορετικούς συγγραφείς – μολοντί συνέχισε και ο ίδιος να τα εκτυπώνει μαζί, σ' έναν τόμο που έφερε τον τίτλο *Rhetoricorum ad C. Herennium Libri Quattuor. M. T. Ciceronis De Inventione Libri Duo*.⁴⁶³

Η πληροφορία αυτή θα μπορούσε και να μην ενδιαφέρει κανέναν, σήμερα, αλλά είμαι σχεδόν βέβαιος ότι ο Dacres διέθετε έναν τέτοιο τόμο επειδή, ο πρώτος πρόλογος που γράφει για τον Δούκα του Lenox παρουσιάζει συντριπτικές ομοιότητες με τον πρόλογο που συνιστά το *Ad Herennium* να γράφεις, όταν απευθύνεσαι σ' έναν εχθρικό αναγνώστη, ενώ ο δεύτερος παρουσιάζει συντριπτικές ομοιότητες με τον αντίστοιχο πρόλογο που ο Κικέρων συνιστά να γράφεις στο *De Inventione*.

Τόσο το *Ad Herennium* όσο και το *De Inventione* συνιστούν ν' αρχίσεις, εφόσον απευθύνεσαι σ' έναν εχθρικό αναγνώστη, με το είδος του προλόγου που ονομάζουν *insinuatō* ή έφοδο (*ephodus*). Για να στήσουμε μια καλή έφοδο (το είδαμε ήδη στην προηγούμενη ενότητα) το *Ad Herennium* μας συμβουλεύει ότι θα μπορούσαμε να ξεκινήσουμε εκμεταλλευόμενοι κάποια αμφισημία (*ambiguo*). Μια τέτοια οδηγία μπορεί να συνδυαστεί με την επίκληση ενός μύθου (*fabula*), του οποίου την αμφισημία θα επικαλεστούμε – όπως είδαμε, έναν τέτοιο συνδυασμό επιχειρεί ο Machiavelli όταν μπαίνει, προσεκτικά, στο κεφάλαιο XVIII του *Ηγεμόνα*. Υπάρχει κι άλλος τρόπος, ωστόσο, να διαχειριστείς την αμφισημία: το *Ad Herennium* γράφει ότι μπορείς να αρχίσεις από μια φράση που χρησιμοποίησε ο αντίδικός σου «*ab adversarii dicto exordiemur*» κι έπειτα να τη στρέψεις εναντίον του.⁴⁶⁴ Αυτό κάνει, ο Dacres, στον πρώτο του πρόλογο – πιάνεται από τη φράση που συχνά εκστομίζουν οι αντίδικοι του Machiavelli, εκμεταλλεύεται την αμφισημία της κι ύστερα διαβεβαιώνει τον

⁴⁶² Skinner, *Forensic Shakespeare*, ό.π., σελ. 31.

⁴⁶³ Αυτ.

⁴⁶⁴ *Rhetorica Ad Herennium*, ό.π., I.VI.10.

αναγνώστη ότι, ακριβώς επειδή ο Ηγεμόνας είναι δηλητήριο, εμείς μπορούμε να τον χρησιμοποιήσουμε προκειμένου να επιτύχουμε πράγματα ενάντια κι ωφέλιμα.

Έχοντας τονίσει την αξία της εύρεσης ωφέλιμων αμφισημιών, ο συγγραφέας του *Ad Herennium* μας συνιστά, στη συνέχεια να επικαλεστούμε κάποια διάσημη κι αμφίσημη ρήση (*versu*) ενός ανθρώπου κι έπειτα να τη στρέψουμε ενάντια στους αντιδίκους μας ή, έστω, να τη στρέψουμε υπέρ ημών. Ο Dacres, λαμβάνοντας υπόψιν του και αυτήν την οδηγία, συνεχίζει με τον πρόλογο του γράφοντας ότι «ο φιλόσοφος Επίκτητος γράφει ότι κάθε πράγμα έχει δύο λαβές, όπως και η φλεγόμενη δάδα, την οποία μπορούμε να τη σηκώσουμε από τη μία της λαβή με γυμνό χέρι, χωρίς να πληγωθούμε, ενώ αν κρατηθούμε από την άλλη της λαβή με το άλλο μας χέρι, τότε η φλόγα θα μας σκίσει τη σάρκα και θα φτάσει μέχρι την καρδιά μας».⁴⁶⁵

Σε ό,τι αφορά το *De Inventione*, πρόκειται για εγχειρίδιο το οποίο παραθέτει τις δικές του οδηγίες σε ό,τι αφορά μία σωστή *insinuatō*. Σε γενικές γραμμές, ο Κικέρων γράφει ότι θα τραβήξεις την προσοχή των αναγνωστών σου αν αρχίσεις να λες για το πώς το θέμα σου είναι σημαντικό καθώς αφορά τους αθάνατους θεούς ή τα γενικότερα συμφέροντα του κράτους (*ad deos immortals aut ad summam rem publicam pertinere*).⁴⁶⁶ Ο Dacres αρχίζει τον δεύτερο πρόλογο του τονίζοντας αυτό το γεγονός, ως εξής:

Αδιαμφισβήτητα, πολλοί θα με κατηγορήσουν για το ότι έβαλα αυτόν τον Συγγραφέα να μιλήσει στην κοινή γλώσσα μας. Διότι τα Αποφθέγματα και οι Αρχές του καταδικάζονται από όλους, θεωρούνται επιζήμια για κάθε Χριστιανικό Κράτος και βλαβερά για όλες τις ανθρώπινες κοινωνίες[...] κι εγώ ο ίδιος, δεν τον κατακρίνω ούτε τον καταδικάζω λιγότερο από τους άλλους.⁴⁶⁷

Για ποιον λόγο κακολογεί, ο Dacres, τον άνθρωπο που (υποθέτω εδώ, ότι) υπερασπίζεται; Γιατί ταυτίζεται, δηλαδή, με τους αντιδίκους του Machiavelli; Επειδή, όπως θα δούμε στην αμέσως επόμενη παράγραφο, αυτό του συνιστά να κάνει ο Κικέρων του *De Inventione*. Η οδηγία αυτή κρύβει, ωστόσο, μονάχα την αξίωση της προσωρινής ταύτισης με τον αντίδικο. Εφόσον ταυτιστούμε με τον αντίδικο, ταυτιζόμαστε και με τον ίδιο τον κριτή, ο οποίος έχει πειστεί από το αντίπαλο αφήγημα

⁴⁶⁵ Niccolo Machiavelli: *NICHOLAS MACHIAVELLI'S PRINCE*, ό.π., 254.

⁴⁶⁶ Cicero, *De Inventione*, ό.π., I.XVI.23.

⁴⁶⁷ Αυτ., I.XVII.24., σσ. 48-49.

και δεν θέλει ν' ακούσει την δική μας, αντίθετη άποψη. Ωστόσο, η ταύτιση που πάει σετ με μία σωστή insinuatō είναι απλώς προσωρινή, καθώς αποβλέπει σε ό,τι αποβλέπει κάθε ρητορικός πρόλογος: στη διαφοροποίηση, στη δημιουργία μιας έλλειψης την οποία ο κριτής της διαμάχης δεν κατόρθωσε να διακρίνει. Το ενδιαφέρον λοιπόν με την «έφοδο» είναι ότι αυτή η έλλειψη δημιουργείται κατά τρόπο σχεδόν αυτοαναφορικό: αφού δεν μου επιτρέπεις να σου αντιμιλήσω, θα υποδυθώ τον ρόλο σου, κι έπειτα θα αντιμιλήσω στον εαυτό μου.

Πιο συγκεκριμένα, ο Κικέρων στο *De Inventione* γράφει ότι, εφόσον απευθύνεσαι σε ανθρώπους εχθρικούς, θα πρέπει να «μεταμφιέσεις την πρόθεση σου να υπερασπιστείς αυτό που περιμένουν ότι θα υπερασπιστείς. Κατόπιν, όταν το ακροατήριο έχει γίνει πιο ευνοϊκό, πρέπει να μπεις σιγά σιγά στο θέμα και να πεις ότι αυτά που δεν αρέσουν στους αντιδίκους σου δεν αρέσουν ούτε και σε εσένα».⁴⁶⁸

Ο πρόλογος που απευθύνεται στον αναγνώστη του Dacres, συνεχίζει ως εξής:

[...]κι εγώ ο ίδιος, δεν τον κατακρίνω, ούτε τον καταδικάζω λιγότερο από τους άλλους. Αναγνώστη, ή διαβάζεις αυτόν τον συγγραφέα χωρίς προκατάληψη και χρησιμοποιείς τη δική σου κρίση προκειμένου να ταξινομήσεις τα λάθη του ή, αν δεν μπορείς να πέσεις τόσο χαμηλά, χρησιμοποίησε τους κόπους μου για να βοηθήσεις τον εαυτό σου. Σου υπόσχομαι ότι θα λάβεις την εξής ανταμοιβή[...]»⁴⁶⁹

Ο Dacres ακολουθεί, εδώ, τις οδηγίες του Κικέρωνα και, παράλληλα, συνεχίζει να κακολογεί με σκαιότητα τον Machiavelli, αναγνωρίζοντας ότι ο κριτής μπορεί να μη θέλει «να πέσει τόσο χαμηλά», ώστε να διαβάσει και να ταξινομήσει τα λάθη του *Ηγεμόνα*. Ο ίδιος ο μεταφραστής δηλώνει άλλωστε ότι, με μεγάλο κόπο, κατόρθωσε να ξεπέσει μέχρι αυτό το σημείο. Ωστόσο δημιουργείται, ξαφνικά, ένα μικρό ρήγμα: ο Dacres υπόσχεται ότι στην περίπτωση του Machiavelli ο κόπος ανταμείβεται.

Δεν εκπλήσσει το γεγονός ότι ο Dacres εγκαταλείπει, σιγά σιγά, τη μάσκα του. Αυτό του συνιστά ο Κικέρων: να ταυτιστεί με τον ρόλο του εχθρικού κριτή και, σιγά σιγά, να πάει τον ρόλο εκεί που θέλει. Ο πρόλογος του Dacres συνεχίζει, ως εξής:

⁴⁶⁸ Niccolò Machiavelli: *NICHOLAS MACHIAVELLI'S PRINCE*, ό.π., σελ. 255.

⁴⁶⁹ Αυτ.

[...]Σου υπόσχομαι ότι θα λάβεις την εξής ανταμοιβή για τον κόπο σου[...] από τον μοχθηρό θησαυρό, που βγήκε από τη μοχθηρή καρδιά ενός άντρα, αντλείται η κακία και η απατεωνιά. Αλλά, η μέλισσα αντλεί το μέλι από το ίδιο λουλούδι, απ' όπου η αράχνη αντλεί το δηλητήριό της. Έτσι κι εκείνος που έχει καλές προθέσεις, θα μάθει τί να προσέχει από εδώ [δηλ. από τον *Ηγεμόνα*], όπου ο μοχθηρός άνθρωπος διδάσκεται πως να στήνει τις παγίδες του.⁴⁷⁰

Ο Dacres εξηγεί, λοιπόν, στον αναγνώστη ότι το ίδιο βιβλίο που διδάσκει στον επικίνδυνο άνθρωπο πώς να στήνει τις παγίδες του, μπορεί να χρησιμεύσει στον καλοπροαίρετο άνθρωπο, ως προειδοποίηση, ως διδασκαλία του τί να αποφεύγει. Το περιεχόμενο του βιβλίου, με άλλα λόγια, μετασχηματίζεται, κατ' αναλογία με το πώς θα επιλέξει κανείς να το διαβάσει: σε περίπτωση που θέλει κανείς να στήσει έξυπνες πλεκτάνες, μπορεί να χρησιμοποιήσει το βιβλίο του Machiavelli προς αυτήν την κατεύθυνση, αφού έχουμε ήδη αναγνωρίσει ότι, εντάξει, *ο χαρακτήρας του ανθρώπου αυτού είναι φρικτός*. Όμως εδώ, ο μεταφραστής μας καλεί να εξετάσουμε ποια είναι η χρηστική αξία του βιβλίου, όχι ποιος είναι ο χαρακτήρας του συγγραφέα του.

Ορισμένα πράγματα, λοιπόν, θα πρέπει να μας προβληματίσουν σ' όλη αυτήν την ιστορία. Πρώτα απ' όλα, ένας άσημος μεταφραστής του 17^{ου} αιώνα γνωρίζει πώς να παίζει με τη γλώσσα και τις αμφισημίες της. Βέβαια, δεν θα το ομολογήσει ποτέ, αυτό, ο Dacres – πράγματι, θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει ότι ο πιο σπουδαίος υποκριτής είναι αυτός που δεν θ' αφήσει ποτέ πίσω ίχνη ευδιάκριτα: θα στήσει το δράμα του κι έπειτα θα σε κάνει να νιώθεις ότι τρόπον τινά σου μιλά, αυτή καθ' αυτή, η πραγματικότητα. Το δεύτερο πράγμα που θα μπορούσε να μας προβληματίσει είναι το εξής: με τί θράσος δηλώνει, ο Dacres, σκανδαλισμένος από τη διδασκαλία του Machiavelli περί δόλου και βίας, *όταν κι ο ίδιος έχει στα χέρια του το Ad Herennium στο οποίο εκτίθεται η ίδια διδασκαλία περί δόλου και βίας*; Μήπως, εν τέλει, ο Machiavelli είναι μια persona σ' όλη αυτήν την ιστορία, μήπως ο Dacres απλώς παριστάνει ότι έχει σκανδαλιστεί με τον Machiavelli, επειδή ακριβώς αυτό έχει μάθει να κάνει; Τα ρητορικά εγχειρίδια που μόλις εξετάσαμε, πάντως, αυτό του δίδαξαν να κάνει και μου φαίνεται ότι αυτήν ακριβώς τη διδασκαλία ακολουθεί ο μεταφραστής μας, όταν γράφει τους προλόγους του.

⁴⁷⁰ Αυτ.

Αλλά το θράσος του Dacres έχει και συνέχεια. Επειδή όταν φτάνει στο κεφάλαιο XVIII του *Ηγεμόνα*, ο μεταφραστής μας δεν παραλείπει να εξαπολύσει ορισμένες επικρίσεις σ' όσα γράφει ο Machiavelli. Είδαμε ήδη ότι, στο κεφάλαιο αυτό, ο Machiavelli γράφει, κυνικά, ότι θα πρέπει ο ηγεμόνας να γνωρίζει πώς να χρησιμοποιεί τον δόλο και τη βία ως μέσα διακυβέρνησης, όποτε η περίπτωση βολεύει – ακολουθώντας με ευλάβεια τις οδηγίες του *Ad Herennium*, το οποίο διδάσκει τα ίδια ακριβώς πράγματα. Στις επικρίσεις του ο Dacres γράφει, αντιθέτως, ότι αυτό είναι κάτι το αισχρό και ότι οι πολίτες θα ήταν προτιμότερο να ακολουθήσουν το παράδειγμα του Regulus⁴⁷¹ – παράδειγμα το οποίο χαλάει, όπως είδαμε και στην προηγούμενη ενότητα, τη γενικότερη εικόνα της μοχθηρής ανθρώπινης φύσης που ο Machiavelli επιχειρεί στον *Ηγεμόνα* να κατασκευάσει, καθώς ο Regulus προτίμησε να πεθάνει ηρωικά, θυσιάζοντας τα όποια ιδιοτελή του συμφέροντα, από το να πει ψέματα. Ο δε Machiavelli, ενώ τον Regulus τον ξέρει πολύ καλά, δεν λέει λέξη γι' αυτήν την ιστορία – ακριβώς επειδή του χαλάει τη μοχθηρή εικόνα της ανθρώπινης φύσης που προσπαθεί, στον *Ηγεμόνα*, να κατασκευάσει.

Όμως ο Dacres έχει κι άλλη μία ένσταση, η οποία είναι ακόμα πιο ενδιαφέρουσα: στις επικρίσεις του θα γράψει ότι, σε τελική ανάλυση, το πρόβλημα με τον Machiavelli δεν είναι μόνο ότι, στον *Ηγεμόνα* του, θυσιάζει τις ενάρετες συμπεριφορές στον βωμό του οφέλους. Το πρόβλημα με τον Machiavelli είναι *ότι αυτά που διδάσκει στον Ηγεμόνα δεν είναι καν ωφέλιμα*. Δεν είναι ωφέλιμο, δηλαδή, το να θέτεις την ασφάλεια ως προϋπόθεση της ενάρετης διακυβέρνησης, επειδή ισχύει ακριβώς το αντίθετο. Σύμφωνα με τον Dacres: «στο δέκατο έβδομο κεφάλαιο [ο Machiavelli] πραγματεύεται την ευσπλαχνία και τη σκληρότητα, ως εάν καμία εκ των δύο να μην πρέπει να χρησιμοποιείται προς την κατεύθυνση του ελέους ή της δικαιοσύνης – αλλά [διδάσκει ο Machiavelli] ότι θα μπορούσαν να χρησιμοποιούνται ως μέσα προώθησης άλλων ωφέλιμων στόχων[...] Το αντίθετο μας δείχνουν όλες οι ιστορίες. Θα πω μονάχα ετούτο, η σκληρότητα μπορεί να σου χρησιμεύσει στο να κόψεις τη δύναμη ορισμένων αντιπάλων σου, αλλά θα σου κοστίσει το μίσος όλων και θα δώσει στους περισσότερους βούληση για εκδίκηση, με την πρώτη ευκαιρία που θα βρουν».⁴⁷²

⁴⁷¹ Αυτ., σελ. 323.

⁴⁷² Αυτ.: “In the seventeenth Chap. he treats the clemency and cruelty, neither of wich are to be exercis'd by him as acts of mercy or justice; but as they may serve to advantage in further purposes... The contrary to which all stories shew us. I will say this only, cruelty may cut of the power of some, but causes the hatred of all, and gives a will to most to take the fist occasion offered for revenge”.

Συνεπώς:

1. Είδαμε, στην προηγούμενη ενότητα, ότι ο Κικέρων τονίζει πως η ασφάλεια θα πρέπει να θεωρείται υποδεέστερη από κάθε αρετή. Θα πρέπει να είμαστε διατεθειμένοι να πεθάνουμε, αντί να γίνουμε άπιστοι ή σκληροί ή άρπαγες.
2. Είδαμε, επιπλέον, ότι κι ο συγγραφέας του *Ad Herennium* μάς συμβουλεύει να μιλήσουμε έτσι, εφόσον θέλουμε να υπερασπιστούμε την αρετή ενάντια στην ασφάλεια. Από την άλλη, επειδή ο συγγραφέας του *Ad Herennium* είναι εξοικειωμένος με την άποψη ότι οι λέξεις δεν έχουν νόημα αυτές καθ' εαυτές, μας συνιστά, εφόσον προτιμήσουμε την αξία της ασφάλειας, να ισχυριστούμε ότι το να είσαι ενάρετος σημαίνει (καθότι το προϋποθέτει) να είσαι και ασφαλής. Μόνο εφόσον είσαι ασφαλής μπορείς, σύμφωνα με αυτήν την πιθανή εκδοχή του κόσμου, να δημιουργήσεις μια κοινωνία ενάρετων ανθρώπων. Η κοινωνία αυτή, μακροπρόθεσμα, μπορεί να καλλιεργήσει ακόμα και την κουλτούρα του να προτιμούμε την αρετή από τη ζωή μας – αλλά, μέχρι να φτιάξουμε την κοινωνία αυτή, ας έχουμε βασίσει τα σχέδια μας στην ασφάλεια. Τον δρόμο αυτόν επιλέγει, όπως είδαμε, ο Machiavelli – ακολουθώντας κατά γράμμα τις οδηγίες του *Ad Herennium*.
3. Τώρα βλέπουμε, ωστόσο, κι έναν τρίτο πιθανό κόσμο. Ο Dacres ισχυρίζεται το αντίθετο απ' ότι ισχυρίζεται ο Machiavelli. Ο Dacres ισχυρίζεται ότι το να είσαι ενάρετος σημαίνει *ότι είσαι και ασφαλής*. Με άλλα λόγια, ακόμα κι αν είσαι τόσο κυνικός ώστε να προτιμάς την ασφάλεια σου από την αρετή, τότε και πάλι στην αρετή πρέπει να εστιάσεις την προσοχή σου, ακριβώς για να προστατέψεις τα ιδιοτελή σου συμφέροντα. Αν καταπατάς τις υποσχέσεις σου, αν είσαι σκληρός, τότε θα σε πάρουν χαμπάρι και ούτε τα ιδιοτελή σου συμφέροντα δεν θα είσαι ικανός να προστατέψεις.

Αυτές οι αξίες ή αρχές ή αρετές (σ' αυτήν την διατριβή τείνω να μεταχειρίζομαι τους όρους αυτούς ως συνώνυμους) είναι διατυπωμένες σε μια συμβολική μορφή. Όσο κι αν ισχυρίζεται, κάποιος, ότι προτιμά την ασφάλεια από την ευσπλαχνία ή το αντίστροφο, άλλο τόσο μπορεί ένας ρήτορας να εκμεταλλευτεί την αμφισημία αυτών των όρων και να δηλώσει: «μα, κι εγώ την ασφάλεια προτιμώ πάνω απ' όλα, γι' αυτό

και δεν είμαι σκληρός» ή «μα κι εγώ την ευσπλαχνία προτιμώ πάνω απ' όλα, γι' αυτό και θέλω να είμαστε ασφαλείς».

Μήπως πρέπει να τιμήσουμε, πάντως, τον Dacres γι' αυτήν την τρίτη αναπεριγραφή του κόσμου; Μήπως ο Dacres πρωτοτυπεί, όταν θέτει την αρετή ως προϋπόθεση της ασφάλειας; Όπως είδαμε, ο Machiavelli (ακολουθώντας το *Ad Herennium*) κάνει το ακριβώς αντίθετο. Άρα θα μπορούσε, ο άσημος σήμερα Dacres, να έχει βάλει τα γυαλιά και στον συγγραφέα του *Ad Herennium* και στον Machiavelli, διακρίνοντας έναν τρίτο πιθανό κόσμο τον οποίο οι προαναφερθέντες δεν κατόρθωσαν ποτέ να δουν; Η απάντηση σ' αυτό το ερώτημα είναι μάλλον ένα ξερό: όχι, ο Dacres δεν πρωτοτυπεί. Ώρα είναι, λοιπόν, να στραφούμε γι' άλλη μια φορά στον *ανεκδιήγητο* συγγραφέα του *Ad Herennium*, ο οποίος έχει φιλοτεχνήσει ακόμα κι αυτόν τον τρίτο ερμηνευτικό δρόμο.

Πιο συγκεκριμένα, ο συγγραφέας του *Ad Herennium* μάς διαβεβαιώνει ότι μπορούμε πάντα, όταν υπερασπιζόμαστε την αρετή ενάντια στην ασφάλεια να δηλώσουμε ότι «η αρετή δεν θα πρέπει ποτέ να αποκηρύσσεται. Ότι ο πόνος, εάν αυτό είναι που φοβόμαστε ή ότι ο θάνατος, αν αυτό είναι που μας κάνει να φρίττουμε, είναι πράγματα πιο υποφερτά από το όνειδος και τη δυσφήμιση[...]».⁴⁷³ Ναι, τί συμβαίνει όμως, αν έχουμε απέναντι μας κάποιον ο οποίος, παρ' όλα αυτά φοβάται να πεθάνει και θέλει να θυσιάσει τις αρετές στον βωμό της ασφάλειας του; Ή, ακόμα χειρότερα, αν έχουμε απέναντι μας έναν υποκριτή σαν τον ίδιο τον συγγραφέα του *Ad Herennium* ή σαν τον Machiavelli, ο οποίος θα μας διαβεβαιώσει ότι θα πρέπει να κάνουμε, περιστασιακά, το κακό προκειμένου ν' αποφύγουμε έναν βραχυπρόθεσμο κίνδυνο και να είμαστε μακροπρόθεσμα ζωντανοί κι ενάρετοι; Σε αυτήν την περίπτωση, ο συγγραφέας του *Ad Herennium* γράφει, χαιρέκακα, ότι πρέπει ν' απαντήσουμε ότι «ούτε η αθανασία, ούτε η μακροζωία είναι εγγυημένες, ούτε αποδεικνύεται πως, αν αποφύγουμε τον κίνδυνο τώρα, δεν θα έρθει ένας άλλος κίνδυνος αργότερα[...] ότι ζει με ασφάλεια μόνο εκείνος που ζει έντιμα – ενώ εκείνος που ζει επονείδιστα δεν θα μπορέσει ποτέ να ζήσει με ασφάλεια».⁴⁷⁴

⁴⁷³ *Rhetorica Ad Herennium*, ό.π., III.IV.9.: “vel dolorem, si is timeatur, vel mortem, si ea formidetur, dedecore et infamia leviores esse”.

⁴⁷⁴ Αυτ. : “aut non immortalitatem neque aeternam incolumitatem consequi, nec esse exploratum illo virato periculo nullum in aliud periculum venturum...eum tute vivere qui honeste vivat, non qui in praesentia incolumis, et eum qui turpiter vivat incolumem in perpetuum esse non posse”.

Νομίζω ότι η πολλαπλή αξία (ιστορική, ως προς το κείμενο που μας απασχολεί, αλλά και πρακτική για εμάς τους ίδιους) αυτού του αποσπάσματος δεν έχει μέχρι τώρα γίνει αντικείμενο σχολιασμού. Εδώ, ο *ανεκδιήγητος συγγραφέας του Ad Herennium* μάς παραθέτει δύο πιθανά επιχειρήματα που μπορούμε ν' ανταπαντήσουμε σε όποιον παίζει το χαρτί της βραχυπρόθεσμης απομάκρυνσης από την ενάρετη συμπεριφορά, χάριν της μακροπρόθεσμης ενάρετης ζωής.

1. Το πρώτο επιχείρημα δεν το αναπαράγει ο Dacres και είναι το εξής: μισό λεπτό, αν, κάθε φορά που τα πράγματα είναι σκούρα, εμείς απομακρυνόμαστε από τις αρετές, τότε θα καταλήξουμε συνεχώς να απομακρυνόμαστε από τις αρετές γιατί κίνδυνοι ελλοχεύουν όλη την ώρα. Άρα, αν έτσι το πάμε το πράγμα, δεν θα είμαστε ποτέ ενάρετοι.
2. Το δεύτερο επιχείρημα ο Dacres το αναπαράγει σχεδόν αυτούσιο και έχει ως εξής: ασφαλής, σημαίνει ενάρετος, εφόσον η ασφάλεια προϋποθέτει την αρετή. Αν αρχίσουμε να φερόμαστε σκληρά ή ύπουλα στους συμπολίτες μας, αυτοί θα μας πάρουν είδηση και, τότε, δεν θα είμαστε πια σε θέση να διαφυλάξουμε ούτε τη ζωή μας.

Από ερμηνευτική άποψη, τα αποσπάσματα αυτά έχουν ιδιαίτερη αξία γιατί, πρώτον, φαίνεται ότι ο Machiavelli τα ήξερε πολύ καλά, *αλλά τα αγνόησε επιδεικτικά*. Ας διευκρινιστεί ότι ο Machiavelli κάνει συχνά στον *Ηγεμόνα* του ό,τι έχω κάνει κι εγώ στην παρούσα εργασία: φιλοτεχνεί την persona του αναγνώστη του και λέει «εδώ κάποιος θα μπορούσε να μου αντιτείνει το Υ, κι εγώ σ' αυτό απαντώ ότι Χ». Αυτά τα συγκεκριμένα επιχειρήματα, ωστόσο, ο Machiavelli παριστάνει ότι δεν υπάρχουν – δεν τα βάζει στα χείλη των υποθετικών αναγνωστών του, έτσι ώστε να τους απαντήσει. Αυτό το κάνει, κατά πάσα πιθανότητα, επειδή δεν θέλει να αναμετρηθεί με τόσο δύσκολους αναγνώστες, δεν θέλει να εγείρει πιθανές ερμηνείες του κόσμου στις οποίες θα δυσκολευτεί ν' απαντήσει. Ο Machiavelli, θα το τονίσω εκ νέου εδώ, πιθανολογεί και παριστάνει ότι πιθανότητες δεν υπάρχουν: και το να διακρίνει κανείς, όχι μόνο ποιες οδηγίες επιλέγει από τα ρητορικά εγχειρίδια της εποχής του να εφαρμόσει αλλά, κυρίως, το τί παραλείπει να εντάξει στο έργο του, έχει ιστορική και ερμηνευτική αξία.

Από την άλλη πλευρά, κι ο Dacres το ίδιο δεν κάνει; Ενώ ξέρει πολύ καλά ότι η διδασκαλία περί δόλου και σκληρότητας είναι διαδεδομένη στην εποχή του

(τουλάχιστον τόσο διαδεδομένη όσο και το *Ad Herennium*) παριστάνει τον σκανδαλισμένο όταν ο Machiavelli αναπαράγει την ίδια αυτή διδασκαλία στον *Ηγεμόνα* του. Ο Dacres απαντά στον Machiavelli, όπως το *Rhetorica Ad Herennium* μάς συνιστά ν' απαντήσουμε σ' όποιον υποστηρίζει ότι ο δόλος και η βία χρησιμεύουν ως μέσα ενάρετης διακυβέρνησης, δηλαδή σ' όποιον υποστηρίζει πράγματα που το ίδιο το *Ad Herennium* έχει επισημάνει στον ίδιο τον Dacres. Επιπλέον, ο Dacres ξέρει, κατά πάσα πιθανότητα, ακριβώς από ποιο ρητορικό εγχειρίδιο ξεσήκωσε ο Machiavelli τις απόψεις του. Το ίδιο εγχειρίδιο επιστρατεύεται κι ο ίδιος, για να γράψει την «έφοδό» του και για ν' απαντήσει στον "Machiavelli". Αυτό θα πρέπει, ενδεχομένως, να μας κάνει ν' αναθεωρήσουμε για το αν και κατά πόσο οι ουμανιστές του 16^ο και 17^{ου} αιώνα απέδιδαν στον Machiavelli τα θαύματα που εμείς του αποδίδουμε, σήμερα.

Επιπλέον, και οι δύο αυτοί στοχαστές, δηλαδή και ο Machiavelli και ο Dacres, παριστάνουν ότι το *Ad Herennium* δεν υπάρχει, ότι μόνοι τους σκέφτηκαν τα όσα έγραψαν έπειτα από κάποια ενδελεχή παρατήρηση, *ακολουθώντας τις οδηγίες του ίδιου του Ad Herennium*.

Τώρα, θα ήθελα εδώ να κάνω μια παύση και να προσθέσω μερικές σκέψεις που αφορούν την πολιτική, σήμερα. Αναμφίβολα, ο αναγνώστης που έχει καταφέρει να φτάσει μέχρι εδώ μπορεί και να γελάει με το πώς ο αθεόφοβος συγγραφέας του *Ad Herennium*, ή ο Guicciardini, ή ο Machiavelli, κορόιδευαν μ' όλα αυτά τα σχήματα τους συγκαιρινούς τους. Εγώ σίγουρα έχω γελάσει, επανειλημμένως, μ' όλα αυτά. Αλλά επειδή τα παιχνίδια αυτά μου φαίνονται ακόμα και σήμερα επίκαιρα, θα ήθελα να προσθέσω εδώ ορισμένες σκέψεις. Το παιχνίδι που παίζουν όλοι οι προαναφερθέντες ρήτορες είναι (κατά τη δική μου ανάγνωση, πάντα) ότι πρώτα πιθανολογούν κι έπειτα παριστάνουν ότι υπάρχει μία απόλυτη αλήθεια (βλ. ακόμα και το παρόν κεφάλαιο). Αυτό είναι που, θα έλεγα, το παιχνίδι που τους κατέστησε τόσο επιτυχημένους υποκριτές. Με άλλα λόγια, ακόμα και ο συγγραφέας του *Ad Herennium*, με τους αναγνώστες του ήταν έντιμος, παρ' ότι δεν έδινε δεκάρα για το εάν και κατά πόσο οι ίδιοι θα συμπεριφέρονταν έντιμα, στη συνέχεια. Ο συγγραφέας του *Ad Herennium* ήταν έντιμος με τον Machiavelli, τον Guicciardini και τον Dacres γιατί τους δίδαξε ότι: (α) θα πρέπει να δημιουργούν πολλές και πιθανές ερμηνείες της πραγματικότητας, έτσι ώστε να μην είναι σκλάβοι μίας και μεμονωμένης, (β) θα πρέπει να γνωρίζουν πως να διακρίνουν τα υλικά τεκμήρια (υλικό τεκμήριο είναι, λ.χ., ο ήχος μιας δήλωσης ή το μελάνι στο χαρτί) από τις ερμηνείες τους και (γ) να συνδυάζουν το

(α) με το (β) έτσι ώστε να δημιουργούν πολλές και πιθανές ερμηνείες των υλικών τεκμηρίων. Η αρχαία ρητορική (όπως την έχω εγώ στο μυαλό μου, αν μη τι άλλο) δεν κινείται με τιμές αλήθειας. Κινείται με τιμές πιθανής αλήθειας, πράγμα που σημαίνει ότι καμία persona απ' όλες όσες κατασκευάζεις δεν μπορεί να έχει απόλυτο δίκιο σ' όσα σε συμβουλεύει ή απόλυτο άδικο.

Μου φαίνεται, σε κάθε περίπτωση, ότι έπειτα απ' όσα έχουμε δει, θα μπορούσαμε να αναλογιστούμε μήπως ο πιο επικίνδυνος πολίτης είναι ο έντιμος. Έντιμος όχι με την έννοια που σκιαγραφούν οι Ρωμαίοι ρήτορες μας, αλλά έντιμος με την τρέχουσα έννοια του όρου: δηλ. αυτός που δεν ξέρει πώς να μεταμφιεστεί ως ο ίδιος του ο αντίδικος, αυτός που δεν ξέρει πως να συκοφαντήσει, πως να πει ψέματα στους άλλους ή/και στον ίδιο του τον εαυτό. Έχουμε δει πολλά ρητορικά σχήματα, μέχρι τώρα, μέσω των οποίων οι ρήτορες μας κουρδίζουν τους αναγνώστες ή τους ακροατές τους προκειμένου να πιστέψουν, οι τελευταίοι, πως ό,τι έχουν σκεφτεί το σκέφτηκαν από μόνοι τους. Θα ήλπιζα ότι ο αναγνώστης μου έχει ήδη κατανοήσει ότι μπορούμε να κουρδίσουμε έναν πολίτη για να στραφεί ενάντια στον δικό μας προσωπικό εχθρό και, παράλληλα, να πιστέψει ότι ο εχθρός μας είναι και δικός του. Αλλά, σε περίπτωση που αυτό δεν έχει γίνει σαφές, τότε μάλλον ευθύνομαι εγώ, ως συγγραφέας. Ας δούμε, λοιπόν, πως μπορείς να το επιτύχεις αυτό μέσα από ένα πρώτο ρητορικό μοντέλο.

- Πρώτα απ' όλα, όταν ο ακροατής σου δεν είναι ήδη εχθρικός απέναντι στον εχθρό σου, εσύ δεν πρέπει να του κακολογήσεις τον εχθρό σου. Πρέπει, αρχικά, να κατασκευάσεις την persona του ακροατή σου (δηλ. τον ρόλο του) κι έπειτα να δώσεις σ' αυτόν τον ρόλο όσα περισσότερα ενάρετα γνωρίσματα μπορείς.
- Έπειτα, πρέπει να τονίσεις ότι, παρά τα ενάρετα γνωρίσματα του, ο ακροατής σου είναι αδικημένος, θύμα των περιστάσεων, ότι αν δεν έχει λάμψει ακόμα η αξία του αυτό δεν οφείλεται σε δικές του ενέργειες ή παραλείψεις, αλλά σε ενέργειες κάποιων άλλων.
- Έπειτα, απλώς φιλοτεχνείς την persona των «άλλων» και την κάνεις όσο πιο απειλητική μπορείς. Εδώ, αν δεν θέλεις να αναφερθείς ονομαστικά στον πραγματικό εχθρό σου, απλώς θα τον απεικονίσεις μέσα από ένα σύνολο φωτογραφικών ορισμών. Είδαμε, για παράδειγμα, ότι οι Machiavelli και Guicciardini φωτογραφίζουν ολόκληρη την ανθρωπότητα αρνητικά, για να δημιουργήσουν την αίσθηση ότι η μοναρχία ή η ολιγαρχία είναι το κατάλληλο

πολίτευμα – μολονότι ο Machiavelli το κάνει αυτό, κατά βάση, στον *Ηγεμόνα* του).

- Τέλος, είτε ο ακροατής σου ξεκινά να επεξεργάζεται από μόνος του ότι ο εχθρός σου διαθέτει τα γνωρίσματα της απειλητικής *persona* που φιλοτέχνησες στο βήμα (2) ή, αν δεν πάει το μυαλό του, τότε αρχίζεις πια τους υπαινιγμούς – βλ. το πως λειτουργεί το σχήμα της *significatio* της προηγούμενης ενότητας. Τελικός σου στόχος είναι να δημιουργήσεις έναν θύτη κι ένα θύμα και, ποτέ μα ποτέ, το υποτιθέμενο θύμα δεν πρέπει να σκεφτεί ότι εσύ του δημιούργησες την αίσθηση ότι είναι θύμα. Πρέπει να σκεφτεί ότι κατά μόνας επεξεργάστηκε το συγκεκριμένο θέμα, κατ' αυτόν τον τρόπο.

Με άλλα λόγια, θεωρώ εξαιρετικά πιθανό ότι δεν ζούμε σ' έναν κόσμο σαν κι αυτόν που φιλοτεχνεί ο Machiavelli. Η δική μου ανάγνωση της πραγματικότητας είναι ότι οι άνθρωποι δεν είναι εκ φύσεως μοχθηροί ή επιθετικοί (και, πάνω σ' αυτό θα είχα να παραθέσω πολλές έρευνες που με κάνουν να πιθανολογώ ότι είναι έτσι τα πράγματα). Αντιθέτως, θα έλεγα ότι είναι εύκολο να τους καταστήσεις επιθετικούς και μοχθηρούς, πείθοντάς τους ότι μετέχουν σε ένα δράμα και ότι, σ' αυτό το δράμα είναι τα ενάρετα θύματα και όχι οι στυγνοί θύτες. Δεν έχω υπόψιν μου κανένα κίνημα το οποίο διέπραξε φρικαλεότητες κατά τον 20^ο αιώνα, στο οποίο δεν λάνθανε ένα τέτοιο δραματικό μοτίβο.

Και, βέβαια, εδώ αντιλαμβάνομαι ότι ο αναγνώστης μπορεί να μου φέρει την ένσταση που μου έφεραν διάφορα πρόσωπα, στο μυαλό μου, όταν για πρώτη φορά φιλοτέχνησα αυτό το μικρό σχεδιάγραμμα. Και η ένσταση είναι, προφανώς, η εξής: *αυτό το άθλιο ρητορικό μοτίβο που μόλις κατασκεύασες μπορεί, κάλλιστα, να λειτουργήσει ως μοτίβο που θα το επικαλούνται άνθρωποι οι οποίοι είναι όντως θύτες, προκειμένου να δηλώσουν ότι τα θύματα τους δεν συνιστούν πραγματικά θύματα, αλλά συνιστούν ανθρώπους που κάποιοι άλλοι τους έχουν πείσει ότι αυτο-θυματοποιούνται.*

Συμφωνώ ότι μπορεί να γίνει κι έτσι. Και, ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο μίλησα για ένα πρώτο ρητορικό μοτίβο και, μάλιστα, αυτός ήταν ένας από τους λόγους που μίλησα για το τρικ της διπλής παραδιαστολής στην προηγούμενη ενότητα. Αλλά μου φαίνεται ότι η λύση σ' αυτά τα προβλήματα δεν είναι το να πετάξουμε την κατηγορία της μονής ή διπλής παραδιαστολής στον αντίπαλο. Ακριβώς επειδή με τέτοια ρητορικά μοτίβα μπορεί πάντα να παίζει κανείς προκειμένου, είτε να μας κάνει να πιστέψουμε ότι

είμαστε αδικημένα θύματα, όταν στην πραγματικότητα επιθυμεί να μας κάνει στυγνούς θύτες, είτε να μας κάνει να πιστέψουμε ότι είμαστε στυγνοί θύτες ή αχάριστοι ενώ είμαστε στην πραγματικότητα θύματα, πιστεύω ότι πρέπει να είμαστε αρκετά καλοί υποκριτές ώστε να κατασκευάζουμε, σε κάθε υπόθεση, *τουλάχιστον δύο πρόσωπα και κάθε ένα από αυτά τα πρόσωπα θα πρέπει να επιθυμεί ν' ανασκευάσει ή έστω να ελέγξει τις απόψεις του άλλου*.

Όταν, δηλαδή, ο Μάκης μας δηλώνει ότι ο Τάκης είναι εχθρός μας, πρέπει να έχουμε μία persona κατά νου, η οποία συνηγορεί υπέρ του Τάκη και μία υπέρ του Μάκη. Έπειτα, αυτές οι δύο personae πρέπει να εξετάζουν όλα τα τεκμήρια που ο Μάκης καταθέτει ενάντια στον Τάκη. Επικαλείται, ο Μάκης, στατιστικές έρευνες, έρευνες από τον κλάδο της ψυχομετρίας ή τις (λιγότερο ή περισσότερα ασαφείς) ρήσεις κάποιας αυθεντίας προκειμένου να κατασκευάσει την persona του απειλητικού Τάκη; Εντάξει, τότε ας μπει η persona της υπεράσπισης στη διαδικασία της εύρεσης εναλλακτικών αποσπασμάτων από το εγχειρίδιο της αυθεντίας, ας μπει στη διαδικασία να εξετάσει μήπως ο Μάκης έχει υπάρξει ραδιούργος σε σχέση με την ερμηνεία των αποσπασμάτων ή σε σχέση με την επιλογή των παραθεμάτων. Αν ο Μάκης είναι ειδικός ως προς την αυθεντία που επικαλείται, ας σκεφτεί η υπεράσπιση ότι μπορεί, ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο, ο Μάκης να επικαλείται τη συγκεκριμένη αυθεντία: έτσι ώστε να μας διορθώσει, πατρικά, εφόσον φέρουμε αντιρρήσεις ως προς τα παραθέματα ή/και την ερμηνεία τους. Αν δεν έχουμε χρόνο ή τεχνογνωσία να ελέγξουμε αυτά τα γραπτά, ας επεξεργαστεί η persona της υπεράσπισης την υπόθεση ότι ο Μάκης μπορεί να το είχε προβλέψει και αυτό (δηλ. να είχε λάβει υπόψιν του τα δικά μας studia, τα δικά μας αναγνώσματα, όταν φιλοτεχνούσε νοερώς την persona μας). Και, βέβαια, η persona της πολιτικής αγωγής θα πρέπει να φέρνει αντιρρήσεις σ' όλα αυτά τα κριτήρια και να συνηγορεί υπέρ του Μάκη. Στο τέλος, κάποια απόφαση θα πάρουμε σε ό,τι αφορά αυτό το θέμα. Αλλά, τουλάχιστον, οι φανταστικοί φίλοι μας θα έχουν φροντίσει να έχουν δημιουργήσει πολλούς και πιθανούς κόσμους και, έτσι, δεν θα πέσουμε τουλάχιστον απ' τα σύννεφα αν αποδειχθεί ότι κάναμε λάθος στην απόφαση μας.⁴⁷⁵

⁴⁷⁵ Για παράδειγμα, πολλοί ένθερμοι αντι-κομμουνιστές δημοσιογράφοι και φιλόσοφοι των ημερών μας υπήρξαν, κάποτε, άνθρωποι έτοιμοι να τσακίσουν οποιονδήποτε έφερνε αντίρρηση σ' οτιδήποτε δήλωνε (ας πούμε) ένα συγκεκριμένο κομμουνιστικό κόμμα! Η ειρωνεία έγκειται, ενδεχομένως, στο ότι οι άνθρωποι μας δεν άλλαξαν, κατ' ουσίαν, ποτέ τρόπο σκέψης – είναι, ίσως, το περιεχόμενο των επιχειρημάτων τους, αυτό που άλλαξε, και όχι η μορφή τους. Μπορεί και να κάνω λάθος.

Όμως το να φιλοτεχνείς *personae* κατ' αυτόν τον τρόπο δεν πρέπει να εκκινεί από την πρωτοβουλία του όποιου Μάκη να σου εκθέσει μια άποψη. Κατά πάσα πιθανότητα, ο αναγνώστης μου έχει ήδη υπόψιν του ορισμένους εχθρούς ή ορισμένα κείμενα, ορισμένες πολιτικές συλλογικότητες ή ακόμα και ορισμένες χώρες ή εποχές που τις βλέπει με κακό μάτι. Αυτό, αν έχει παρακολουθήσει κανείς τη γραμμή σκέψης που προηγήθηκε, μπορεί και να συνεπάγεται ότι ο αναγνώστης μου ήδη νιώθει ως άλλος πρωταγωνιστής ενός δράματος. Όμως η λύση που προτείνω, εδώ (με ταπεινότητα γιατί πραγματικά αναγνωρίζω ότι μπορεί να κάνω μεγάλο λάθος σ' όσα λέω) δεν είναι ότι πρέπει να ξεφύγουμε από το δράμα – ίσα ίσα, όποιος έχει διαβάσει τις προηγούμενες ενότητες, θα έχει ήδη αντιληφθεί ότι, κατά την εκτίμηση μου, το δράμα είναι αναπόφευκτο. Η λύση που εδώ προτείνεται είναι να φανταστεί ο αναγνώστης ότι ίσως είναι πρωταγωνιστής ενός *εναλλακτικού* δράματος και το δράμα αυτό δεν το έχει, ακόμα διακρίνει.

Μιλώντας για δράματα, θα ήθελα τώρα να επιστρέψουμε στον Dacres. Φαίνεται ότι, τη μετάφραση του Dacres τη χρησιμοποίησε, ενδεχομένως ως άλλη ασπίδα, ένας ρεπουμπλικανός στοχαστής του 17^{ου} αιώνα, προκειμένου ν' αντιμετωπίσει ένα από τα πιο καλοσχεδιασμένα δράματα της εποχής που μελετάμε. Πρόκειται, επιπλέον, για δράμα με το οποίο σήμερα δεν ασχολούμαστε πολύ (ίσως επειδή δεν έχουμε, ακόμα, διακρίνει τις διαστάσεις του ή τη ρητορική του αξία). Αν ο αναγνώστης παρακολούθησε ορισμένες από τις ίντριγκες ή, τέλος πάντων, ορισμένες από τις προσωποποιήσεις που προηγήθηκαν στις προηγούμενες ενότητες και τις βρήκε ενδιαφέρουσες, τότε αυτό μπορεί να τον ενδιαφέρει λίγο περισσότερο.

Ο στοχαστής που χρησιμοποίησε τη μετάφραση του Dacres ως άλλη ασπίδα ονομαζόταν Marchamont Nedham και ήταν εκδότης, καθώς και αρθρογράφος, της εφημερίδας *Mercurius Politicus* από τη στιγμή που οι ρεπουμπλικάνοι επαναστάτες της Αγγλίας εκθρόνισαν και αποκεφάλισαν τον βασιλιά τους και ανακήρυξαν την Αγγλία ως “Ελεύθερο Κράτος και Κοινοπολιτεία”.⁴⁷⁶ Συγκεκριμένα, ο Nedham παραθέτει, αυτοτελώς, το κεφάλαιο XVIII του *Ηγεμόνα*, όπως αυτό είχε μεταφραστεί από τον Dacres, σ' ένα άρθρο του, το οποίο κυκλοφορούσε στην Αγγλία από τις 29

⁴⁷⁶ Το σύνολο των άρθρων του Nedham που δημοσιεύτηκαν από το 1651 έως και το 1652 έχει δημοσιευτεί υπό τη μορφή ενός ενιαίου τόμου και, σ' αυτόν τον τόμο θα αναφέρομαι στην παρούσα μελέτη. Βλ.: Marchamont Nedham, *The Excellencie of a Free-State; Or, The Right Constitution of a Commonwealth*, Liberty Fund, Ιντιάνα, 2011.

Ιουλίου του 1652, έως και τις 5 Αυγούστου του ίδιου έτους.⁴⁷⁷ Ο Nedham γράφει στο εν λόγω άρθρο ότι:

Θα πρέπει να μπορείτε να εντοπίζετε και να αποφεύγετε τους ασεβείς Απατεώνες (impious Impostors) και γι' αυτό θα τους αναπαραστήσω στη γλώσσα του ίδιου του Machiavelli, ο οποίος σε εκείνο το ανάξιο βιβλίο του, το οποίο φέρει τον τίτλο *Ο Ηγεμόνας έχει αφήσει την πιο δυσάρεστη Περιγραφή των Βουλήσεων* (Willes) οι οποίες έχουν χρησιμοποιηθεί από αυτούς τους Σαλτιμπάγκους και, συνεπώς, μας έχει αφήσει ένα Γραπτό Τεκμήριο.⁴⁷⁸

Στη συνέχεια, ο Nedham θα παραθέσει αυτούσιο το κεφάλαιο XVIII του *Ηγεμόνα*, έτσι όπως αυτό έχει μεταφραστεί από τον Dacres και, αφού το έχει παραθέσει, θα συμπληρώσει με μία κάποια ανησυχία ότι, στο κεφάλαιο αυτό, ο Machiavelli δεν κάνει άλλο πράγμα πέρα από το να διδάσκει το Αρχαίο Ευαγγέλιο των Αυλικών (the old Court Gospel) και θα συστήσει στους πολίτες της Ελεύθερης Κοινοπολιτείας της Αγγλίας να προσέχουν τις μεταμφιέσεις που επιλέγουν να χρησιμοποιούν οι αυλικοί του εκάστοτε μονάρχη.⁴⁷⁹ Όμως σε ποιους αυλικούς και σε ποιους σαλτιμπάγκους αναφέρεται ο Nedham; Τί είχε συμβεί;

Λοιπόν, το 1649, ο Κάρολος δεν είχε καν προλάβει να εκθρονιστεί, όταν άρχισε να διαχέεται στη νεοφανή κοινοπολιτεία της Αγγλίας ένα βιβλίο ιδιαίτερα επικίνδυνο⁴⁸⁰. Το βιβλίο αυτό έφερε τον ελληνικό τίτλο *ΕΙΚΩΝ ΒΑΣΙΛΙΚΗ*, εκδίδονταν από άγνωστους τυπογράφους και έκανε τους πολίτες της νέας κοινοπολιτείας να εξεγείρονται, διαρκώς, κατά των ρεπουμπλικανών επαναστατών. Το βιβλίο εμφανίστηκε πραγματικά από το πουθενά και, το χειρότερο απ' όλα, φαίνεται ότι το έγραψε ο ίδιος ο εκλιπών Κάρολος Α', προτού πεθάνει. Πρόκειται για βιβλίο το οποίο, εδώ, θα χρησιμεύσει σαν ένδειξη για το πόσο διαδεδομένο ήταν το ρητορικό σχήμα της προσωποποίησης στην Αγγλία του 17^{ου} αιώνα. Αλλά το βιβλίο αυτό, έχει και τρομερή ιστορική αξία. Τα ρητορικά παίγνια που λανθάνουν εντός του έθεσαν το καθεστώς του Cromwell σε άμεσο κίνδυνο, όταν το βιβλίο του βασιλιά δημοσιεύτηκε: και σ' αυτά τα

⁴⁷⁷ Αυτ., σσ. 120-124.

⁴⁷⁸ Αυτ., σελ. 120.

⁴⁷⁹ Αυτ.

⁴⁸⁰ Για την αιφνίδια διάδοση του συγκεκριμένου βιβλίου, βλ. David R. Ransome, «Little Gidding and the Eikon Basilike of King Charles I», *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, Τομ. 16, No.3 (2018), σελ. 404.

παιχνίδια, τα οποία θα μπορούσαμε με ασφάλεια να υποθέσουμε ότι ακόμα και σήμερα παίζονται, θα ήθελα να στραφούμε τώρα.

Κεφάλαιο Δεύτερο: Το Βιβλίο του Νεκρού Βασιλιά

Το 1649, η Αγγλία ανακηρύχθηκε «Ελεύθερο Κράτος και Κοινοπολιτεία». Οι επαναστάτες του νέου κράτους άρχισαν να εκδίδουν μία εφημερίδα για να προπαγανδίσουν τις απόψεις τους περί ελευθερίας και ισότητας και, η εφημερίδα αυτή ονομάστηκε *Mercurius Politicus*.⁴⁸¹ Ο εκδότης (και συγγραφέας ορισμένων άρθρων) αυτής της εφημερίδας ονομαζόταν Marchamont Nedham. Ο Nedham εξέδιδε την εφημερίδα υπό την αυστηρή επίβλεψη του ποιητή και γραμματέα του Συμβουλίου του νεοφανούς καθεστώτος, John Milton.⁴⁸² Αμφότεροι, είχαν σπουδάσει ρητορική.

Ένα από τα πρώτα βιβλία που δημοσιεύτηκαν, με στόχο να αντικρούσει αυτήν την οργανωμένη προπαγάνδα, ονομαζόταν *EIKΩN ΒΑΣΙΛΙΚΗ: The Pourtraicture of His Sacred Majestie in His Solitudes and Sufferings*.⁴⁸³ Το βιβλίο αυτό έχει χαρακτηριστεί ως το πιο «ευρέως διαδεδομένο, το πιο πολυσυζητημένο έργο βασιλικής προπαγάνδας που αναδύθηκε κατά τον Αγγλικό Εμφύλιο».⁴⁸⁴ Εκδόθηκε και κυκλοφόρησε ευρύτατα το 1649, έτος εκτέλεσης του μονάρχη από τους Άγγλους επαναστάτες και περιλαμβάνει 28 κεφάλαια στα οποία ο ίδιος ο Κάρολος φαίνεται να συνοψίζει τους λόγους οι οποίοι οδήγησαν τους υπηκόους του να επαναστατήσουν και να εξηγήει πως και γιατί οι λόγοι αυτοί είναι αβάσιμοι. Ο Κάρολος είχε εκφράσει τη διάθεση του να γράψει ένα τέτοιο βιβλίο ήδη από το 1642⁴⁸⁵ και όλα δείχνουν ότι, όταν τελικά το βιβλίο εκδόθηκε, οι εξελίξεις τον είχαν ήδη προλάβει.

Στο βιβλίο αυτό, ο βασιλιάς φαίνεται να υπερασπίζεται τον εαυτό του απέναντι στις κατηγορίες που οι ρεπουμπλικάνοι επαναστάτες του απέδιδαν. Φαίνεται, λοιπόν, ότι τα προβλήματα που ο Κάρολος αντιμετώπιζε δεν ήταν και λίγα: πρώτα απ' όλα, ο βασιλιάς γράφει ότι ένα από τα πρωτάκουστα πράγματα που του ζητούσαν τα μέλη του Κοινοβουλίου του να κάνει, ήταν να εγκρίνει μια νομική πράξη που ονομαζόταν

⁴⁸¹ Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ, 1999, σελ. 13.

⁴⁸² Αυτ., σσ. 12-13.

⁴⁸³ Charles I, *EIKΩN ΒΑΣΙΛΙΚΗ: The Pourtraicture of His Sacred Majestie in His Solitudes and Sufferings*, [Λονδίνο, ?], 1649. Ακολουθώ την τάση ορισμένων Άγγλων ιστορικών που βάζουν αγγλικό ερωτηματικό σε παρένθεση, όταν μία έκδοση εκείνων των εποχών έχει γίνει από άγνωστο τυπογράφο (καθώς η *EIKΩN* τυπωνόταν σε δεκάδες μυστικά τυπογραφεία του Λονδίνου, γιατί προφανώς το καθεστώς του Cromwell δεν θα επέτρεπε τη δημοσίευση της). Ο αναγνώστης μου μπορεί να βρει μερικές εκδόσεις του εν λόγω βιβλίου στο Open Library Archive, αν θέλει να ελέγξει τις μεταφράσεις μου.

⁴⁸⁴ Robert Wilcher, *What Was the King's Book for?*, *The Yearbook of English Studies*, Τομ. 21, 1991, σσ. 218-228.

⁴⁸⁵ Αυτ., σελ. 227.

Triennial Act (Τριετής Πράξη).⁴⁸⁶ Αυτή η νομική πράξη είχε ψηφιστεί από το Κοινοβούλιο του Κάρολου το 1641. Σύμφωνα με την Τριετή Πράξη, το Κοινοβούλιο θα έπρεπε να συγκαλείται τουλάχιστον ανά τρία χρόνια, ανεξάρτητα από τις επιθυμίες του ίδιου του μονάρχη.⁴⁸⁷ Επρόκειτο για αίτημα το οποίο αναμενόμενα θα χαρακτήριζε ένας μονάρχης πρωτάκουστο, εφόσον δεν είχε ιστορικό προηγούμενο: μέχρι τότε, το πότε και το εάν θα έπρεπε να συγκληθεί το Κοινοβούλιο επαφίονταν στη διακριτική ευχέρεια του εκάστοτε βασιλιά – μολονότι το έθιμο προέβλεπε σχετικά μικρά διαστήματα μεταξύ των συνάξεων του Κοινοβουλίου και, συνήθως, όταν ο μονάρχης χρειαζόταν πολλά χρήματα για κάποια έκτακτη ανάγκη, δεν μπορούσε να συγκεντρώσει τα χρήματα αυτά χωρίς να συναινέσουν οι νόμιμοι εκπρόσωποι των επαρχιών του βασιλείου. Σε μια τέτοια ανάγκη είχε βρεθεί ο Κάρολος, το 1640, καθώς χρειαζόταν να συγκεντρώσει χρήματα προκειμένου ν' αντιμετωπίσει την εισβολή του στρατού της Σκωτίας.

Ο βασιλιάς είχε έντεκα χρόνια να συγκαλέσει κοινοβούλιο, και τούτο όχι χωρίς καλούς λόγους. Τον Φεβρουάριο του 1928, το στέμμα βρισκόταν σε μια αντίστοιχη οικονομική ανάγκη και είχε συγκαλέσει ξανά το κοινοβούλιο, προκειμένου να μαζέψει το ποσόν των 500.000 λιρών για έναν πόλεμο κατά της Γαλλίας – και, τότε, ο πολεμοχαρής μονάρχης είχε συναντήσει πολύ μεγάλες αντιστάσεις από τους υπηκόους του.⁴⁸⁸ Ο πόλεμος αυτός δεν είχε ενθουσιάσει τα μέλη του Κοινοβουλίου (και, ιδιαίτερα, τη Βουλή των Κοινοτήτων) τόσο επειδή θα αποδεικνυόταν δαπανηρός, όσο και επειδή τον έβλεπαν ως πόλεμο που εξυπηρετούσε τις ανάγκες του καλού φίλου του Κάρολου, του δούκα του Μπάκιγχαμ. Ο δούκας, με τη σειρά του, ήθελε να εξαπολύσει έναν πόλεμο ενάντια στην κυβέρνηση της Γαλλίας, διατυμπανίζοντας ότι ο καρδινάλιος Ρισελιέ τον είχε εξαπατήσει: ο Ρισελιέ είχε υποσχεθεί στον δούκα ότι Γαλλία και Αγγλία θα διοργανώσουν μαζί μία ιερή συμμαχία κατά της Δυναστείας των Αψβούργων, αλλά τελικά είχε υπαναχωρήσει.⁴⁸⁹

Επιπλέον, από το 1626 έως το 1628, ο βασιλιάς είχε επιβάλλει στους υποτελείς του μέσω διατάγματος να του δανείσουν το ποσόν των 260.000 λιρών και το διάταγμα του αυτό έμεινε στην ιστορία ως το καταναγκαστικό δάνειο (forced loan) που οδήγησε στην

⁴⁸⁶ Charles I, *EIKΩN BΑΣΙΛΙΚΗ*, ό.π., σελ. 25.

⁴⁸⁷ George Yerby, *The Economic Causes of the English Civil War*, Routledge, Νέα Υόρκη-Λονδίνο, 2020, σελ. 235.

⁴⁸⁸ L. G. Reeve, *Charles I and the Road to Personal Rule*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ-Νέα Υόρκη, 1989, σσ.16-17.

⁴⁸⁹ Αυτ., σσ. 15-16.

κλιμάκωση των σχέσεων βασιλιά και κοινοβουλίου.⁴⁹⁰ Πολλοί εκ των υπηκόων του βασιλιά αρνούσαν να πληρώσουν και, τελικά, ο ίδιος διέλυσε το Κοινοβούλιο του το 1629 και βασίλεψε χωρίς κοινοβουλευτικό έλεγχο για έντεκα χρόνια.

Μπορεί, λοιπόν, να καταλάβει κανείς γιατί, όταν εν τέλει ο Κάρολος το 1640 βρέθηκε στην απεγνωσμένη ανάγκη για χρήματα, και συγκάλεσε ένα νέο Κοινοβούλιο, οι υπήκοοι του δεν ήταν ιδιαίτερα ευχαριστημένοι μαζί του. Εξ ου και το ψήφισμα για την Τριετή Πράξη. Εν τέλει, ο βασιλιάς βρισκόταν σε τόσο μεγάλη οικονομική ανάγκη, ώστε το 1641, έπειτα από πολλές καθυστερήσεις και δικαιολογίες, ενέκρινε την Πράξη.⁴⁹¹ Ωστόσο, όταν κατά το επόμενο έτος ο Κάρολος ανακοίνωσε την πρόθεση του να διοργανώσει μια νέα εκστρατεία, αυτή τη φορά κατά της Ιρλανδίας, το Κοινοβούλιο τού αρνήθηκε να χρηματοδοτήσει ή να εγκρίνει καθ' οποιονδήποτε τρόπο αυτήν την εισβολή. Για να γίνουν ακόμα χειρότερα τα πράγματα, ο Κάρολος άρχισε να υποπτεύεται (πιθανότατα, όχι αναίτια) ότι ορισμένα μέλη της Βουλής των Κοινοτήτων συνωμοτούσαν με τους Σκωτσέζους που είχαν εισβάλει στην Αγγλία, προκειμένου να τον ανατρέψουν. Αυτές του οι υποψίες τον έκαναν να εισβάλει στη Βουλή των Κοινοτήτων (κανένας προκάτοχος του Κάρολου δεν είχε πατήσει, ποτέ πριν, το πόδι του στη Βουλή των Κοινοτήτων) και, μάλιστα, να εισβάλει συνοδευόμενος από μια ιδιαίτερα απειλητική φρουρά, προκειμένου να συλλάβει βίαια τους ταραξίες και να τους δικάσει για υψηλή προδοσία.⁴⁹² Αυτή ήταν η αφορμή που οι κοινοβουλευτικοί επαναστάτες χρειάζονταν, προκειμένου να δηλώσουν δημόσια ότι τον αναγνωρίζουν πια ως τύραννο και όχι ως νόμιμο βασιλιά τους. Ακολούθησε, λοιπόν, ο παρατεταμένος εμφύλιος πόλεμος, η εκθρόνιση και η εκτέλεση του βασιλιά, το 1649, καθώς και η ανακήρυξη της Αγγλίας σε *Ελεύθερο Κράτος και Κοινοπολιτεία*.

Η *Βασιλική Εικόνα* συνιστά ένα βιβλίο που τοποθετείται στη χρονική κορύφωση αυτού του δράματος. Πραγματικά, η έκδοσή της θυμίζει δράμα και, μάλιστα, δράμα τελεολογικά οργανωμένο από τον ίδιο τον Θεό. Οι επαναστάτες έχουν μόλις ξεμπερδέψει με τον βασιλιά και να που η εκτέλεση του βασιλιά συμπίπτει με την έκδοση ενός βιβλίου που κανείς δεν γνώριζε ότι ο βασιλιάς έγραφε καθ' όλη τη

⁴⁹⁰ Αυτ. σελ. 14.

⁴⁹¹ George Yerby, *The Economic Causes of the English Civil War*, ό.π., σελ. 235.

⁴⁹² Charles Carlton: *Charles I- The Personal Monarch*, Routledge, 1995, σελ. 232.

διάρκεια του εμφυλίου.⁴⁹³ Ο βασιλιάς έχει μόλις πεθάνει – αλλά, να που επιστρέφει και αρχίζει ν’ απαγγέλει τη δική του εκδοχή των γεγονότων από τον τάφο.

Πώς περιγράφει, λοιπόν, στη *Βασιλική Εικόνα*, ο Κάρολος όλα αυτά τα περιστατικά και πώς δικαιολογεί τις ενέργειες του; Πρώτα απ’ όλα, πρέπει να ομολογήσει κανείς ότι ο μονάρχης φαίνεται να έχει ιδιαίτερη ρητορική δεινότητα ως συγγραφέας. Ήδη από το πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του ισχυρίζεται «δεν υπήρξε ποτέ κανένας άντρας πιο ευτυχισμένος με τις συγκλήσεις του κοινοβουλίου, από εμένα».⁴⁹⁴ Ο βασιλιάς γράφει ότι κατά το ξεκίνημα της διακυβέρνησής του, έβλεπε τους υπηκόους του ως τίμιους και ενάρετους ανθρώπους, των οποίων τη συμβουλή δεν επιθυμούσε απλώς, αλλά ένιωθε ότι την είχε ανάγκη.⁴⁹⁵ Όλα αυτά μάλλον αντιβαίνουν στη μοχθηρή προειδοποίηση που είχε απευθύνει ο Κάρολος, τόσο στη Βουλή των Λόρδων, όσο και στη Βουλή των Κοινοτήτων, ήδη από το 1626, όταν και είχε δηλώσει «Να το θυμάστε αυτό: εγώ έχω την εξουσία να συγκαλώ, να κρατώ σε τάξη και να διαλύω τα κοινοβούλια. Συνεπώς, εξαρτάται από το εάν βρίσκω τους καρπούς τους καλούς ή κακούς το εάν θα συνεχίσουν ή όχι, τα κοινοβούλια, να υπάρχουν».⁴⁹⁶

Ο βασιλιάς γράφει, επιπλέον, στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του πως ένιωθε πάντα ότι θα κατόρθωνε να λύσει τις παρεξηγήσεις που είχαν συσσωρευτεί γύρω απ’ το όνομα του. Αλλά του φαίνεται πως τελικά ο χρόνος δεν θα περισσέψει για κάτι τέτοιο: η Κρίση του Θεού από τον οποίο ζητά συγχώρεση, εάν ποτέ αμάρτησε, μάλλον πρόκειται να πέσει επάνω του.⁴⁹⁷ Έτσι κλείνει, ο Κάρολος, το πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου: αλλά όχι προτού αφήσει μια αιχμή, γράφοντας ότι καμία φωτιά για την πολιτεία δεν είναι τόσο ισχυρή όσο οι φωτιές που ανάβουν «οι υποκρισίες (pretensions) επί των Θρησκευτικών ζητημάτων, οι οποίες θέτουν τη βάση για τις Διαίρεσεις».⁴⁹⁸

Έχοντας δηλώσει την υπέρμετρη αγάπη του για τις κοινοβουλευτικές διαδικασίες, ο Κάρολος περνά στο ζήτημα της *Τριετούς Πράξης* και γράφει ότι κάποιος θα μπορούσε να του προσάψει ότι ήταν αφελής, όταν δέχτηκε να εγκρίνει ένα τόσο ριζοσπαστικό αίτημα από τα μέλη του αγγλικού κοινοβουλίου. Κάποιος, δηλαδή, θα μπορούσε να

⁴⁹³ Gidding and the Eikon Basilike of King Charles I, ό.π., σσ.404-406.

⁴⁹⁴ Charles I, *EIKON BASILIKH*, ό.π., σελ. 2.

⁴⁹⁵ Αυτ.

⁴⁹⁶ Το απόσπασμα μπορεί να βρεθεί εις: L. G. Reeve, *Charles I and the Road to Personal Rule*, ό.π., σελ. 12. Δεν είχε περάσει, καλά-καλά, ούτε ένα έτος διακυβέρνησης του Κάρολου, όταν απηύθυνε στα μέλη του κοινοβουλίου αυτήν την προειδοποίηση. Ο Κάρολος ανακηρύχθηκε βασιλιάς της Αγγλίας την άνοιξη του 1625.

⁴⁹⁷ Charles I, *EIKON BASILIKH*, σελ. 3.

⁴⁹⁸ Αυτ.

κάνει παρατήρηση στον μονάρχη, να τον νουθετήσει προκειμένου να μην είναι τόσο καλός με τους υπηκόους του. Αλλά σ' αυτήν την υποθετική ένσταση (την οποία κανένας δεν υπέβαλε ποτέ, εξ όσων γνωρίζω τουλάχιστον, στον Κάρολο) ο ίδιος ο μονάρχης δηλώνει ότι:

Αλήθεια, ήταν μια Πράξη πρωτοφανής για τα δεδομένα των Προκατόχων Μου, ωστόσο πρέπει να ομολογήσω ότι δεν υπάρχει καμία άλλη λογική ερμηνεία αυτής της πράξης, πέρα από αυτή: είχα εξωφρενική εμπιστοσύνη (extreme confidence I had) στους Υπηκόους μου, πίστευα ότι ποτέ δεν θα κάνουν κακή χρήση αυτής της Πράξης, μέσω της οποίας διακήρυξα ότι τους εμπιστεύομαι τόσο πολύ[...]⁴⁹⁹

Μια ακόμα καλή ρητορική κίνηση του βασιλιά, ο οποίος δεν αναφέρεται καθόλου στην τρομερή οικονομική ανάγκη που τον ανάγκασε να εγκρίνει την Τριετή Πράξη: εάν δεν την ενέκρινε, δεν θα είχε λεφτά για να καταστείλει διά ροπάλου την επανάσταση των Σκωτσέζων. Ωστόσο, ο συγγραφέας της Βασιλικής Εικόνας είναι αρκετά οξυδερκής ώστε να προβλέψει ότι, σ' αυτό το σημείο, κάποιος μπορεί να θυμηθεί ότι δεν εμπιστευόταν καθόλου τους υπηκόους του. Κάποιος θα μπορούσε να θυμηθεί, μάλιστα, ότι ο μονάρχης είχε εισβάλει με την προσωπική του φρουρά στη Βουλή των Κοινοτήτων για να συλλάβει πέντε βουλευτές του, πράγμα που δεν είχε τολμήσει να κάνει ποτέ κανένας βασιλιάς της Αγγλίας. Έτσι, ο συγγραφέας μας δεν θ' αργήσει να στραφεί και σ' αυτό το ζήτημα, προκειμένου να δικαιολογηθεί.

Όταν ο Κάρολος φτάνει σ' αυτό το σημείο του δράματος, γράφει ότι «πολλοί φίλοι μου δυσαρεστήθηκαν, ως εάν αυτή η ενέργεια εκκινούσε από το Πάθος μου και όχι από τη Λογική μου».⁵⁰⁰ Μια τρίτη καλή ρητορική κίνηση από τον βασιλιά, ο οποίος αποκαλεί φίλους του εκείνους τους επαναστάτες που διαφήμισαν ή πίστεψαν την ιστορία της βίαιης εισβολής του στο κοινοβούλιο. Το ύφος που χρησιμοποιεί ο Κάρολος διακρίνεται πράγματι για τη μετριοπάθειά του και δεν μοιάζει καθόλου με το πορτρέτο του τυράννου που η προπαγάνδα των ρεπουμπλικάνων φιλοτεχνούσε, πριν και μετά τον θάνατο του. Πώς δικαιολογεί, ωστόσο, ο βασιλιάς την εισβολή του; Επ' αυτού, ο Κάρολος θα γράψει ότι «δεν είχα λόγο να είμαι δυσαρεστημένος με τα

⁴⁹⁹ Αυτ. σελ. 25.

⁵⁰⁰ Αυτ., σελ. 13

πρόσωπα αυτών των αντρών, αν εξαιρέσει κανείς το γεγονός ότι ανακάλυψα εκείνες τις παράνομες (κατά την κρίση μου) συζητήσεις[...] και εκείνες τις συνενυρέσεις που έθεταν τα Βασίλεια Μου σε κίνδυνο[...]».⁵⁰¹ Ο βασιλιάς γράφει ότι, ακριβώς επειδή οι ταραξίες είχαν υποκινήσει τα υπόλοιπα μέλη της Βουλής των Κοινοτήτων σε αναταραχές, δεν μπορούσε να είναι βέβαιος για την προσωπική του ασφάλεια και, γι' αυτόν τον λόγο «πήγα [στην Βουλή των Κοινοτήτων] συνοδευόμενος από ορισμένους Κυρίους (Gentlemen), καθώς δεν είναι ένα ανεπιθύμητο πράγμα για τη Μεγαλειότητα και την ασφάλεια ενός Βασιλιά, το να έχει τη συνοδεία του, ειδικά όταν οι καιροί είναι ταραγμένοι...».⁵⁰² Θα υπέθετα ότι ο βασιλιάς χρησιμοποιεί, εδώ, το τρίτο ενικό πρόσωπο επειδή δεν θέλει να πει ότι η ασφάλεια είναι απαραίτητη για εκείνον, συγκεκριμένα, αλλά για οποιονδήποτε βασιλιά που θα βρισκόταν στη θέση του – καθότι η οποιαδήποτε προσβολή σ' έναν βασιλιά ισοδυναμεί με προσβολή ολόκληρου του βασιλείου. Την άποψη αυτή, βέβαια, ο Κάρολος αναγνωρίζει ότι δεν τη συμμερίζονταν δυστυχώς οι επαναστάτες της Βουλής των Κοινοτήτων, οι οποίοι επεσήμαιναν σε κάθε ευκαιρία ότι ήταν «μεγαλύτεροι προστάτες των Νόμων και των Ελευθεριών απ' ό,τι Εγώ».⁵⁰³

Στη συνέχεια του βιβλίου, ο Κάρολος θα επανέλθει στο θέμα της προστασίας των ελευθεριών των Άγγλων πολιτών και θα δηλώσει ότι ποτέ δεν στράφηκε «ενάντια στα Προνόμια και στην Τάξη των δύο Βουλών»,⁵⁰⁴ παρά μόνο ευχόμενος γι' αυτές Ασφάλεια, Πληρότητα και Ελευθερία».⁵⁰⁵ Ο Κάρολος παρατηρεί, βέβαια, ότι τόσο η Βουλή των Λόρδων όσο και η Βουλή των Κοινοτήτων δεν ανταπέδωσαν τη φιλοφρόνηση, αλλά αντιθέτως επεδίωξαν την καταστροφή «τόσο της Εκκλησίας, όσο και του Κράτους».⁵⁰⁶

Ας παγώσουμε λίγο τη δράση για να επισημάνουμε ότι, όταν ο συγγραφέας μας μιλά για την καταστροφή της θρησκείας, ή για υποκριτές που προκαλούν Διαιρέσεις στο όνομα της θρησκείας, έχει μάλλον κατά νου τη μείζονα αιτία που τον ανάγκασε να συγκαλέσει το κοινοβούλιο του 1640: την επιδρομή των Σκωτσέζων. Η διένεξη του Κάρολου με τους σκωτσέζους υπηκόους του είχε αρχίσει το 1637, όταν ο Κάρολος αποφάσισε να επιβάλει στους Σκωτσέζους πολίτες έναν συγκεκριμένο τρόπο τέλεσης

⁵⁰¹ Αυτ. σελ. 12.

⁵⁰² Αυτ., σελ. 13.

⁵⁰³ Αυτ.

⁵⁰⁴ Ο Κάρολος αναφέρεται, εδώ, τόσο στη Βουλή των Κοινοτήτων όσο και στη Βουλή των Λόρδων.

⁵⁰⁵ Αυτ., σελ. 53.

⁵⁰⁶ Αυτ.

της Θείας λειτουργίας. Συγκεκριμένα, ο Κάρολος αξίωσε να επιβάλει στις σκωτσέζικες *Kirks* (:=εκκλησίες) πώς να τελούν τα θεία μυστήρια, πώς να συναθροίζονται σ' αυτές οι πιστοί και να πώς προσεύχονται – προς την κατεύθυνση αυτή, δημοσίευσε ένα βιβλίο το οποίο καθόριζε, με λεπτομέρειες, όλες αυτές τις διαδικασίες.⁵⁰⁷ Το βιβλίο αυτό ονομαζόταν *Common Prayer Book* και οι οδηγίες του δεν ετέθησαν ποτέ σε εφαρμογή καθώς, σύμφωνα με την ιστορικό Sarah Waureghen, η απόπειρα του Κάρολου να επιβάλει έναν νέο τρόπο θρησκευτικής λειτουργίας στη Σκωτία αντέκρουε τις πολιτικές πεποιθήσεις της θρησκευτικής Γενικής Συνέλευσης των Σκωτσέζων.⁵⁰⁸ Φαίνεται, λοιπόν, ότι κατά τον 17^ο αιώνα οι Σκωτσέζοι ιερείς ερμήνευαν τις Γραφές, τόσο στις συνελεύσεις τους όσο και στις εκκλησίες τους, διοργανώνοντας παράλληλα δημόσιες αντιπαραθέσεις γύρω από τα βιβλία αυτά. Στις αντιπαραθέσεις αυτές ήταν ευπρόσδεκτος κάθε πολίτης που ήθελε να μιλήσει και να δώσει μια ερμηνευτική «μάχη» δική του ερμηνεία των Γραφών, είτε ήταν ειδικός σε θρησκευτικά ζητήματα είτε όχι, ανεξάρτητα από την καταγωγή ή την οικονομική του επιφάνεια.⁵⁰⁹ Συνεπώς, όταν τον Ιούλιο του 1637 ο Κάρολος επιχείρησε να επιβάλει στους Σκωτσέζους ιερείς έναν διαφορετικό και, καθορισμένο από τον ίδιο, τρόπο προσέγγισης των Γραφών, εκείνοι άρχισαν να εξεγείρονται. Μία από τις πρώτες πραγματείες που δημοσιεύτηκε επί του θέματος, το 1638, ήταν το *A Short Relation of the State of the Kirk of Scotland*. Στην πραγματεία αυτή, ο Σκωτσέζος νομομαθής Archibald Johnston έγραφε ότι είναι παράνομο και βλάσφημο να καθορίζει ο βασιλιάς πώς θα πρέπει να προσεύχονται και θα συνέρχονται στην Εκκλησία οι πιστοί Σκωτσέζοι και άφηνε να εννοηθεί ότι, στην πραγματικότητα, ο μονάρχης ήθελε κατ' αυτόν τον τρόπο να μειώσει τις ελευθερίες τους.⁵¹⁰

Οι Σκωτσέζοι ιερείς άρχισαν, κατόπιν, να δημοσιεύουν ανώνυμα ή επώνυμα και άλλα παμφλέτια μέσω των οποίων καλούσαν τους Άγγλους πολίτες να μιμηθούν το παράδειγμά τους και ν' αρχίσουν να διοργανώνουν γενικές θρησκευτικές συνελεύσεις στις οποίες θα συζητούσαν ελεύθερα, ό,τι ήθελαν.⁵¹¹ Καλούσαν, μάλιστα, τους Άγγλους πολίτες να συμμετέχουν στις συνελεύσεις τους και να αντιπαρατεθούν επί των

⁵⁰⁷ Sarah Waureghen, *Covenanter Propaganda and Conceptualizations of the Public during the Bishop Wars, 1638-1640*, *The Historical Journal*, Τομ. 52, No. 1, Μάρτιος, 2998, σσ. 65-70.

⁵⁰⁸ Αυτ., σελ. 70. Ας σημειωθεί, εδώ, ότι η συγκρότηση της Γενικής Συνέλευσης λάμβανε χώρα κάθε φορά που οι εκπρόσωποι των *Kirks*, δηλ. των σκωτσέζικων εκκλησιών, έκριναν ότι αυτό ήταν σκόπιμο.

⁵⁰⁹ Αυτ. Η Waureghen γράφει ότι απαραίτητη προϋπόθεση της συμμετοχής στην ερμηνεία των Γραφών ήταν, πάντως, να γνωρίζει ο πολίτης να διαβάζει και, βέβαια, να είναι θρησκευόμενος.

⁵¹⁰ Αυτ. σελ. 66.

⁵¹¹ Αυτ.

θηρσκευτικών ζητημάτων όπως εκείνοι νόμιζαν, για να πάρουν μία γεύση αυτής της ελευθερίας.⁵¹² Πραγματικά, δεν είναι ν' απορεί κανείς για ποιους λόγους το Κοινοβούλιο του 1640 δεν ήταν πρόθυμο να εγκρίνει το ποσόν που ο Κάρολος χρειαζόταν για την εκστρατεία του.

Στη μελέτη της *Covenanter Propaganda and Conceptualizations of the Public during the Bishop Wars, 1638-1640* η Waureghen συμπεραίνει ότι οι Σκωτσέζοι ιερείς διεκδικούσαν, τρόπον τινά, έναν ανοιχτό πολιτικό χώρο που ενθάρρυνε την αντιπαράθεση, με δεδομένες ορισμένες προκείμενες που όλοι θεωρούσαν ότι επιδέχονται ερμηνείας – και, σχολιάζοντας ερμηνευτικά αυτόν τον τρόπο αντιπαράθεσης, η Waureghen γράφει ότι ο πολιτικός χώρος που είχαν δημιουργήσει οι Kirks (δηλ. οι σκωτσέζικες εκκλησίες) της θυμίζει τον δημόσιο χώρο που οραματίζεται ο Γερμανός στοχαστής Jurgen Habermas.⁵¹³ Σύμφωνα με τις έρευνες της Waureghen, αυτόν τον πολιτικό χώρο ο Κάρολος δεν ήθελε ή και δεν μπορούσε να τον ανεχτεί.

Μου φαίνεται ότι η Waureghen έχει δίκιο όταν τονίζει ότι τα κίνητρα του βασιλιά ήταν, κατά βάση, πολιτικά. Στη *Βασιλική Εικόνα*, ο Κάρολος έχει αφιερώσει ένα ολόκληρο κεφάλαιο στην απόπειρα δικαιολόγησης της απόφασής του να επιβάλλει το *Common Prayer Book* στις σκωτσέζικες Εκκλησίες και, το κεφάλαιο αυτό δεν έχει σημασία μόνο επειδή μπορεί να επιβεβαιώσει τις υποθέσεις της Waureghen. Το κεφάλαιο αυτό έχει, νομίζω, ιδιαίτερη σημασία για εμάς σήμερα, επειδή μας βοηθά να καταλάβουμε τους λόγους για τους οποίους δεν θυμόμαστε την αρχαία ρητορική και την ερευνητική της αξία.

Στο κεφάλαιο αυτό, λοιπόν, ο Κάρολος ομολογεί, με τον τρόπο του, ότι δεν επιθυμούσε τον ανοιχτό χώρο που είχαν δημιουργήσει οι σκωτσέζικες Kirks. Παριστάνοντας, αρχικά, τον αφελή γράφει ότι «δεν μπορούσα ποτέ να καταλάβω για ποιον λόγο οι Χριστιανοί θα έπρεπε να σιχαίνονται[...] να χρησιμοποιήσουν τις ίδιες Μορφές Προσευχής, καθώς προσεύχονται στον ίδιο Θεό, πιστεύουν στον ίδιο Σωτήρα, διακηρύσσουν τις ίδιες Αλήθειες, διαβάζουν τις ίδιες Γραφές και, ως επί το πλείστον, έχουν τις ίδιες καθημερινές ανάγκες[...] οι οποίες είναι κοινές σ' όλη την Εκκλησία».⁵¹⁴

⁵¹² Αυτ., σελ. 71.

⁵¹³ Αυτ., σελ. 78.

⁵¹⁴ Charles I, *EIKΩN BΑΣΙΛΙΚΗ*, ό.π., σελ. 131

Ο μονάρχης δεν κατάλαβε ποτέ, για ποιον λόγο οι Χριστιανοί υπήκοοί του έχουν διαφορετικές ανάγκες, από τη στιγμή που είναι όλοι Χριστιανοί. Παρ' όλα αυτά, ο Κάρολος σπεύδει να επισημάνει ότι έχει ακούσει από διάφορους φίλους του ποιος είναι αυτός ο λόγος. Σύμφωνα με τον συγγραφέα μας:

«Ακούω ότι, κάποιοι άνθρωποι είναι τόσο ανυπόμονοι και τόσο πολύ αφοσιώνονται στο να χρησιμοποιήσουν με όλους τους τρόπους τα ταλέντα που διαθέτουν και την ίδια τους την εύρεση (*invention*), ώστε να καταλήγουν όχι μόνο στο να παραμελούν την *Προσευχή του Θεού* (όπως και πολύς άλλος κόσμος), αλλά και στο να την παρατάνε και να την απαξιώνουν [...] *Πάντα θεωρούσα ότι η περήφανη επίδειξη των ικανοτήτων που έχουν οι άνθρωποι για εύρεση (*invention*) και για επιτήδευση σε ό,τι αφορά την ποικιλία της έκφρασης, στην Δημόσια Προσευχή, όσο και σε κάθε άλλον καθαγιασμένο θεσμό,*⁵¹⁵ αξίζει να θεωρείται ως αμάρτημα ακόμα μεγαλύτερο από αυτό που αποκαλείται Ψυχρότητα και Στειρότητα [...]»⁵¹⁶

Θα έλεγα ότι το απόσπασμα αυτό έχει εξαιρετικά μεγάλη σημασία για την παρούσα μελέτη, ίσως και για την ιστορία της ρητορικής, ευρύτερα. Μου φαίνεται, δηλαδή, ότι στο απόσπασμα αυτό, ο νεκρός βασιλιάς παραδέχεται αναίσχυντα τί είναι αυτό που, τελικά, τον προβληματίζει. Τον βασιλιά τον προβληματίζει το πιο αρχαίο και το πιο πολύτιμο σκέλος της ρητορικής. Η *inventio*. Για να είμαστε δίκαιοι, ο βασιλιάς δεν γράφει ότι τον προβληματίζει, γενικότερα, η καθημερινή χρήση της *inventio* – δεν γράφει, δηλαδή, ότι θεωρεί αμάρτημα να την χρησιμοποιούν οι πιστοί του υπήκοοι όταν θέλουν, π.χ., να ερευνήσουν πιθανολογικά ποιος σκότωσε τον μπάτλερ ή πως θα πάνε πιο γρήγορα στη δουλειά τους. Γράφει ότι τον προβληματίζει όταν χρησιμοποιούν με υπέρμετρο ενθουσιασμό την εύρεση, οι υπήκοοί του, *στην εκκλησία και σε κάθε άλλον καθαγιασμένο θεσμό*. Δηλαδή τον προβληματίζει η *inventio* όταν

⁵¹⁵ Η υπογράμμιση δική μου.

⁵¹⁶ Αυτ. σελ. 133. : “I often thought that the proud ostentation of mens abilities of invention and, and the vain affectations of variety for expression, in Public Prayer or in any other sacred administrations merits a greater brand of sinne, then that which they Call Clodnesse and Barrennesse”. Η ψυχρότητα και η στειρότητα εμφανίζονται, στη Βίβλο, ως ενδείξεις ότι κάποιος είναι αμαρτωλός – το να μην κάνει παιδιά ένας άνθρωπος ή το να είναι άσπλαχνος και ψυχρός σαν τον χειμώνα, αποτελεί ένδειξη ότι ο Θεός είναι δυσαρεστημένος μαζί του ή ότι, απλούστατα, ο ίδιος είναι κακός χαρακτήρας και δεν θέλει να συμπεριφερθεί όπως πρέπει. Από τα δύο, η στειρότητα φαίνεται να είναι το χειρότερο: τόσο ως ασθένεια, εφόσον η μη θεραπεία της πιστοποιεί ότι το υποκείμενο έχει τιμωρηθεί από τον Θεό για τον όποιο λόγο, όσο και ως χαρακτηριστικό γνώρισμα. Επ' αυτού, βλ. ενδεικτικά: Joel Baden, *The Nature of Barrenness in the Hebrew Bible*, σσ. 13-28, εις: C. Moss & J. Schipper, *Disability Studies and Biblical Literature*, palgrave, 2011, Νέα Υόρκη.

χρησιμοποιείται πολιτικά. Μόνο που, κατεξοχήν πολιτικά διατυμπανίζουν οι ρήτορες που μέχρι τώρα έχουμε εξετάσει ότι θα πρέπει η *inventio* να χρησιμοποιείται.

Το απόσπασμα αυτό, μου φαίνεται ότι συνιστά προαναγγελία της επίθεσης που πρόκειται ν' ακολουθήσει τον θάνατο του Κάρολου: με σχετική βεβαιότητα, θα έλεγα ότι συνιστά προαναγγελία της επίθεσης του Thomas Hobbes. Όμως εδώ θα μπορούσαμε να κοντοσταθούμε και να διερωτηθούμε: θα μπορούσε να έχει απόλυτο δίκιο, από τη δική του σκοπιά, ο βασιλιάς σ' όλες του τις εκτιμήσεις; Όταν γράφει στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του ότι υπάρχουν υποκριτές που σπέρνουν τη διαίρεση στο βασίλειο του, ντύνοντας τις κρυφές αξιώσεις τους με τον μανδύα της θρησκείας, θα μπορούσε να είναι απόλυτα ειλικρινής; Όταν γράφει ότι η *inventio* έχει βλάψει τους καθαγιασμένους θεσμούς και, συνεπώς, τον προβληματίζει η δημόσια χρήση της, θα μπορούσε να έχει απόλυτο δίκιο και σ' αυτό;

Θα μπορούσε, με άλλα λόγια, ο Κάρολος να έχει ν' αντιμετωπίσει μια στρατιά υποκριτών, οι οποίοι δεν πιστεύουν καθόλου στον Θεό αλλά χρησιμοποιούν την *inventio* προκειμένου ν' ανατρέψουν την καθαγιασμένη μοναρχία;

Κεφάλαιο Τρίτο: Μία στρατιά υποκριτών

Είδαμε ήδη, στην ενότητα V ότι ο συγγραφέας του *Ad Herennium* μας συνιστά ανενδοίαστα να επικαλούμαστε, με δόλο, τους θεούς όποτε η περίσταση βολεύει, προκειμένου να πετύχουμε τον όποιο πολιτικό μας στόχο. Ο δε Κοϊντιλιανός προειδοποιεί, όπως είδαμε στην ενότητα III, ότι μπορεί πάντα κανείς να παίζει τον ρόλο του Θεού, εφόσον η περίσταση βολεύει, προκειμένου να φορτώσει σ' αυτήν την persona τις δικές του πολιτικές αξιώσεις. Σύμφωνα με τον Q. Skinner, το *Ad Herennium* ήταν μακράν το πιο δημοφιλές εγχειρίδιο εισαγωγής στις ρητορικές σπουδές της Αγγλίας, κατά τον 16^ο και 17^ο αιώνα.⁵¹⁷ Αντίστοιχα δημοφιλές ήταν και το *De Officiis* του Κικέρωνα, βιβλίο που δίδασκε στους Άγγλους σπουδαστές πώς θα πρέπει να συμμορφώνονται με τις αρετές που ήδη έχουμε εξετάσει, αλλά και να απέχουν από τις αντίστοιχες κακίες.⁵¹⁸ Δημοφιλές ως προς την εκπαίδευση των ρητόρων ανάγνωσμα ήταν και το *Institutio Oratoria* του Κοϊντιλιανού και, μάλιστα, υπήρχαν ορισμένα Grammar Schools τα οποία υποχρέωναν, εκ των κανονισμών τους, τους φοιτητές της ρητορικής να εμβαθύνουν είτε στο *Ad Herennium* είτε στο *Institutio Oratoria* προτού αποφοιτήσουν από αυτές. Όπως είδαμε στην 3^η ενότητα της παρούσας μελέτης, ο Κοϊντιλιανός διδάσκει σ' αυτό το εγχειρίδιο ότι μπορείς, κάλλιστα, να υποδυθείς τον ρόλο του Θεού προκειμένου ν' αντλήσεις από αυτόν τον ρόλο συγκεκριμένες ερμηνείες, χρήσιμα επιχειρήματα.

Ας διευκρινιστεί ότι η μεταφορά της «εμβάθυνσης» δεν σημαίνει, εδώ, ότι οι φοιτητές έπρεπε να μάθουν απ' έξω τα όσα αναγράφονται στα διάφορα απόκρυφα εγχειρίδια – δεν έπρεπε, δηλαδή, απλώς να απομνημονεύσουν ή να παπαγαλίσουν μία σειρά θεωρητικών οδηγιών. Όταν ο Έρασμος μαζί με τον Thomas More και τον John Colet ίδρυσαν την πρώτη ουμανιστική σχολή στην Αγγλία, δηλαδή τη σχολή του Αγίου Παύλου, φρόντισαν να περιλαμβάνονται στη σχολή αυτή κανονισμοί που θα υποχρέωναν τους φοιτητές να αντιπαρατίθενται, δημόσια, in utraque partem causarum.⁵¹⁹ Η σχολή αυτή χρησίμευσε ως πρότυπο: πολλοί Άγγλοι στοχαστές

⁵¹⁷ Quentin Skinner, *Forensic Shakespeare*, ό.π., σ. 28.

⁵¹⁸ Αυτ., σ. 27

⁵¹⁹ Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, ό.π., σελ. 20. Το πρόγραμμα σπουδών του Έρασμου συνοψίζεται σε ένα εγχειρίδιο που ονομάζεται *De Copia* – δυστυχώς, το εγχειρίδιο αυτό δεν κατόρθωσα να το βρω και, ως εκ τούτου, δεν μπορώ να παραπέμψω σε αυτό στην παρούσα μελέτη. Ωστόσο, μια

έσπευσαν ν' αντιγράψουν το ουμανιστικό πρόγραμμα σπουδών της και, μάλιστα, να γράψουν δικές τους πραγματείες, οι οποίες θα περιλάμβαναν κανόνες διδασκαλίας της ρητορικής που θα άξιζαν να τους εφαρμόζει κάθε ουμανιστής δάσκαλος. Τρία εξαιρετικά δημοφιλή εγχειρίδια εισαγωγής στις ουμανιστικές σπουδές ήταν, σύμφωνα με τις έρευνες του Skinner, το *The Scholemaster* του Roger Ascham,⁵²⁰ το *The Arte or Crafte of Rhetorhyke*⁵²¹ του Leonard Cox και το *The Arte of Rhetorique*⁵²² του Thomas Wilson.⁵²³ Από αυτά, το μακράν πιο δημοφιλές ήταν το *The Arte of Rhetorique* του Thomas Wilson, εγχειρίδιο που ανατυπώθηκε αρκετές φορές στη Βρετανία κατά το δεύτερο μισό του 16^{ου} αιώνα.⁵²⁴

Αρχίζοντας από το *Schoolmaster* του Roger Ascham, θα πρέπει να πούμε ότι είναι ένα βιβλίο που φιλοδοξεί να καταστήσει σαφές το πόσο αξίζει η μελέτη της αρχαίας ρητορικής, καθώς και των θεατρικών ασκήσεων που αυτή η μελέτη προϋποθέτει. Παράλληλα, ωστόσο, το βιβλίο του Ascham απευθύνει διάφορες προειδοποιήσεις για το πόσο επικίνδυνη μπορεί αυτή η τέχνη ν' αποδειχθεί για τη θρησκεία.

Ο Ascham γράφει, στο *Schoolmaster*, ότι όλοι οι συγγραφείς της εποχής του «είτε σε ό,τι αφορά τη θρησκεία, είτε σε ό,τι αφορά οποιονδήποτε τομέα της φιλοσοφίας, όσο κι εάν τους ελκύει το να προσεγγίζουν κριτικά αυτά τα θέματα, άλλο τόσο άτσαλοι αποδεικνύονται στο να εκφράσουν ό,τι υπάρχει στο μυαλό τους».⁵²⁵ Πολλές φορές, όταν κάποιος προσπαθεί να τους πει ότι τους λείπει η ικανότητα να γίνονται σαφείς ή κατανοητοί, οι συγγραφείς αυτοί απαντούν «Τί με νοιάζουν εμένα οι λέξεις και οι εκφράσεις που χρησιμοποιεί κάποιος, εφόσον η λογική του και το θέμα για το οποίο μιλάει είναι καλό;».⁵²⁶ Αυτή η παραδοχή, γράφει ο Ascham, συνάδει απλώς μ' έναν υπαινικτικό βαρβαρισμό, επειδή ο συγγραφέας μοιάζει να υπονοεί με ματαιοδοξία ότι υφίσταται κάποιο «ιδιωτικό και επιμέρους θέμα, είτε στη θρησκεία είτε σε

σύνοψη του περιεχομένου του *De Copia* μπορεί να βρει κανείς στο εξής βιβλίο: Peter Mack, *A History of Renaissance Rhetoric, 1380-1620*, Oxford University Press, Οξφόρδη, 2011, σελ. 82. Ο Mack γράφει ότι το *De Copia* του Έρασμου έφτασε σε πρωτοφανές ρεκόρ ανατυπώσεων, μεταξύ των ετών 1512 και 1580: ανατυπώθηκε 165 φορές (αυτ. σελ. 76).

⁵²⁰ Roger Ascham, *The Schoolmaster*, Cassel and Company, Λονδίνο-Νέα Υόρκη-Τορόντο-Μελβούρνη, 1909

⁵²¹ Leonard Cox, *The Arte or Crafte of Rhetorhyke*, The University of Chicago Press, Σικάγο, 1899.

⁵²² Thomas Wilson, *The Arte of Rhetorique*, Clarendon Press, Ed. G.h.Mair., Οξφόρδη, 1905.

⁵²³ Ως προς το πόσο δημοφιλή ήταν αυτά τα βιβλία, βλ. Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, ό.π., σελ. 20, σελ. 50 και σελ. 66.

⁵²⁴ Quentin Skinner, *Forensic Shakespeare*, ό.π., σελ. 38.

⁵²⁵ Αυτ. σελ. 133.

⁵²⁶ Αυτ. σελ. 34: "What care I for a man's words and utterances, if his matter and reasons are good?"

οποιονδήποτε άλλο τομέα της μάθησης» στο οποίο εκείνος έχει πρόσβαση, ενώ όλοι οι άλλοι δεν μπορούν να το κατανοήσουν⁵²⁷.

Ο Ascham τα γράφει όλ' αυτά σ' ένα κεφάλαιο του *Schoolmaster* που φέρει τον τίτλο *Imitatio* (Μίμηση). Στο κεφάλαιο αυτό, ο συγγραφέας μας φιλοδοξεί να διδάξει στους επίδοξους ρήτορες το πως να κατασκευάζουν ένα νοερό μοντέλο των συνομιλητών τους, προκειμένου “να εκφραστεί με ζωντάνια και τελειότητα εκείνο το παράδειγμα που θα πρέπει ν’ ακολουθήσουμε” σε μία συγκεκριμένη υπόθεση.⁵²⁸ Προς την κατεύθυνση αυτή, ο Ascham προτείνει ανεπιφύλακτα στους φοιτητές να διαβάσουν και να εξασκηθούν στις μιμητικές ασκήσεις που περιλαμβάνονται στα βιβλία του Κικέρωνα, του Αριστοτέλη και του Κοϊντιλιανού.⁵²⁹ Επισημαίνει δε ότι είναι σημαντικό το να γνωρίζει ο φοιτητής πως θα επιτύχει τη σωστή μίμηση (the right imitation), προκειμένου να γνωρίζει «πώς να βρίσκει το καλό θέμα, να το βάζει σε μια καλή τάξη, να το αποδεικνύει με καλούς λόγους, να εκφράζει κάθε του πρόθεση όπως ταιριάζει [στην περίπτωση] και [να την εκφράζει] με τάξη» (to invent good matter, to dispose it in good order, to confirm it with good reason, to express any purpose fitly and orderly).⁵³⁰

Στο *Schoolmaster*, ωστόσο, φαίνεται πως ο Ascham επιθυμεί να βάλει φρένο στους ρόλους που θα πρέπει να μάθουμε να παίζουμε. Ο Ascham είναι ρητοροδιδάσκαλος της ίδιας της βασιλίσσας Ελισάβετ⁵³¹ και, συνεπώς, θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι τα συμφέροντά του ταυτίζονται με αυτά της μοναρχίας. Ο ρήτορας μας έχει, ενδεχομένως, ήδη μια ιδέα, είτε για το τί κάνει, είτε για το τί ετοιμάζεται να κάνει ο ουμανισμός, ως πρόγραμμα σπουδών, στους καθαγιασμένους θεσμούς της Αγγλίας. Ως εκ τούτου, ο συγγραφέας του *Schoolmaster* δεν είναι τόσο ριζοσπαστικός όσο οι συγγραφείς των ρητορικών εγχειριδίων που μας παροτρύνει να διαβάσουμε. Μάλιστα ο Ascham προσπαθεί να εκθέσει όσο πιο πειστικά γίνεται το ότι, ναι μεν ο Κοϊντιλιανός και ο Κικέρων είναι άξιοι μίμησης, αλλά σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να τους μιμηθούμε όπως τους μιμούνται οι Ιταλοί ουμανιστές.

Συγκεκριμένα, ο Ascham προειδοποιεί ότι, κατά την εποχή του, όσοι Άγγλοι φοιτητές πάνε να σπουδάσουν ρητορική στην Ιταλία, επιστρέφουν έπειτα από τις σπουδές τους

⁵²⁷ Αυτ.

⁵²⁸ Αυτ. σελ. 133.

⁵²⁹ Αυτ. σελ. 135 και σελ. 143.

⁵³⁰ Roger Ascham, *The Schoolmaster*, Cassel and Company, London-New York, 1909, σελ. 113.

⁵³¹ Lawrence V. Ryan: Roger Ascham, Oxford University Press, London, 1963, σελ. 5.

χωρίς να πιστεύουν σε τίποτα: επιστρέφουν άθεοι.⁵³² Κάποτε, παρατηρεί ο Ascham, η αρχαία Ρώμη ήταν το λίκνο του πολιτισμού και όλες οι τέχνες που αξίζουν τ' όνομα τους διδάσκονταν εκεί.⁵³³ Αλλά, τώρα πια, το να πάει και να σπουδάσει κανείς στην Ιταλία αποδεικνύεται «αξιοθαύμαστα επικίνδυνο» (marvelously dangerous).⁵³⁴ Αυτό είναι κάτι που όλοι όσοι έχουν σπουδάσει στην Ιταλία «το ομολογούν αυτοί οι ίδιοι, ακόμα και οι καλύτεροι και οι πιο σοφοί ανάμεσά τους. Επειδή η αμαρτία που προκαλεί ο πόθος και η ματαιοδοξία έχει προωθήσει, και προωθεί παντού σ' εκείνον τον τόπο, περιφρόνηση για τον λόγο του Θεού [...] καθώς και διαιρέσεις σε κάθε πόλη. Και, σαν να μην έφτανε αυτό, έχοντας αγκαλιάσει τη ματαιοδοξία και την κακία στον δικό τους τόπο, νιώθουν μετά ικανοποίηση όταν τη φέρνουν [...] στο εξωτερικό».⁵³⁵ Ο Ascham κλείνει τους λογαριασμούς του με τους Ιταλούς, δηλώνοντας μοχθηρά ότι «η Ιταλία δεν είναι πια αυτή που ήταν» και προειδοποιώντας τους Άγγλους να μην εμπιστεύονται κανέναν που έχει πάει στην Ιταλία, έχει σπουδάσει ρητορική εκεί και μετά έχει επιστρέψει στον τόπο του.⁵³⁶ Για να δούμε, λοιπόν, εάν ο Ascham έχει κάποιο δίκιο σ' όλες αυτές τις προειδοποιήσεις του, ίσως να πρέπει να στραφούμε, τώρα, σε έναν από τους πιο διάσημους Άγγλους ρήτορες του 16^{ου} αιώνα. Δηλαδή στον Thomas Wilson, ο οποίος είχε όντως μελετήσει τη ρητορική στην Ιταλία.

Ας επισημάνουμε, τώρα, ότι ο Thomas Wilson δηλώνει, στο *The Arte of Rhetorique*, θεοσεβούμενος άνθρωπος. Μόνο που, αν εξετάσουμε το ρητορικό του εγχειρίδιο, θα διαβάσουμε ορισμένες φράσεις που μόνο σε θεοσεβούμενο άνθρωπο δεν ταιριάζουν – ενώ ταιριάζουν γάντι σε κάποιον που επιχειρεί να μεταλαμπαδεύσει τις ρητορικές αρχές που σκιαγραφήθηκαν στις προηγούμενες ενότητες. Για παράδειγμα, ο Wilson γράφει, στο *Arte of Rhetorique* ότι:

υπάρχουν ορισμένοι νόμοι που εκφράστηκαν μέσα από το στόμα του ίδιου του Χριστού και αν τους νόμους αυτούς τους πάρουμε έτσι όπως ειπώθηκαν, τότε θα φανεί ότι περιέχουν τρομερή παλαβομάρα, εντός τους [...] Για παράδειγμα, ο Ιησούς λέει στο πέμπτο εδάφιο του Ματθαίου: αν το δεξί μάτι σου σε προσβάλει, τότε ξερίζωσε το και πέτα το μακριά. Αν κάποιος σε χαστουκίσει

⁵³² Αυτ. σελ. 72-73.

⁵³³ Αυτ. σελ. 72.

⁵³⁴ Αυτ. σελ. 72.

⁵³⁵ Αυτ., σελ. 73.

⁵³⁶ Αυτ.

στο δεξί σου μάγουλο, γύρνα του και το αριστερό [...] Πήγαινε και πούλα όλα όσα έχεις και χάρισε τα στους φτωχούς [...] ⁵³⁷

Δύο πράγματα αξίζει να παρατηρήσουμε εδώ. Πρώτον, ο Wilson παρομοιάζει τις φράσεις του Κυρίου ημών με νόμους. Δεύτερον: τους νόμους δεν πρέπει να τους παίρνουμε ως έχουν, δηλ. δεν πρέπει να τους διαβάζουμε ως εάν έχουν κάποιο αυτοτελές νόημα. Εάν έτσι διαβάζουμε τους νόμους, τότε ελλοχεύει ο κίνδυνος να αρχίσουμε απλώς να παίρνουμε αποφάσεις άκριτα, χρησιμοποιώντας ως γνώμονα τις παλαβομάρες του εκάστοτε συγγραφέα, νομοθέτη.

Αυτές οι παρατηρήσεις συνάδουν, όπως έχουμε δει, με το πνεύμα των ρητορικών εγχειριδίων που μας έχουν απασχολήσει (ίσως ακόμα και να συνάδουν, αρκετά, και με ορισμένες παρατηρήσεις που περιλαμβάνονται στο *The Uses of Argument*, του Stephen Toulmin). Είδαμε ήδη ότι το *Ad Herennium* επισημαίνει πως, όταν καταπιανόμαστε με την ερμηνεία ενός κειμένου, θα πρέπει να δημιουργούμε μία νομική στάση (*constitutio legitima*) και να βλέπουμε τις φράσεις που ακούμε ή διαβάζουμε ως νόμους που μπορούν να ερμηνευτούν με πολλούς και αλληλοαναιρούμενους τρόπους. Αντιγράφοντας και μεταφράζοντας, παράλληλα, αυτές τις οδηγίες, ο Wilson γράφει ότι τον όρο *constitutio* προτίθεται να τον μεταφράσει ως “state” και τονίζει ότι η αγγλική λέξη *state* έχει την ίδια ρίζα με το ρήμα *standing*.⁵³⁸ Σημειώνει δε ότι ο λόγος που επιλέγει αυτόν τον όρο είναι επειδή του φαίνεται ότι, όταν προκύπτει μια ρητορική στάση, είναι σαν να κάνουν στάση δύο διαφορετικές προοπτικές του κόσμου και να εξετάζουν ένα συγκεκριμένο θέμα.⁵³⁹ Τώρα, ο Wilson γράφει ότι τρεις στάσεις μπορούν ν’ απασχολήσουν έναν επίδοξο ερευνητή που χρησιμοποιεί την *inventio*, και αυτές είναι οι εξής:

1. Η εικονολογική στάση (*conjecturall state*). Σύμφωνα με τον Wilson, τέτοια στάση έχουμε όταν εξετάζουμε “το εάν ένα πράγμα υπάρχει, ή όχι” (*whether the thing be, or not*).⁵⁴⁰

⁵³⁷ Thomas Wilson, *The Arte of Rhetorique*, ό.π., σελ. 96: “There be lawes uttered by Christes owne mouth, the which if they bee taken according as they are spoken, seeme to containe great absurditie in them... Christ says in the fifth of Matthewe. If thy right eye be an offence to thee, plucke it out, and cast it away from thee. If one give thee a blow of thy right cheeke, turne to him again thy left cheke... Goe and sell all that thou haste, and give it to the poore.”

⁵³⁸ Αυτ. σελ. 89.

⁵³⁹ Αυτ.

⁵⁴⁰ Αυτ.

2. Η νομική στάση (legal state). Νομική στάση έχουμε όταν εξετάζουμε “τί είναι το πράγμα” (what it is) που έχουμε αποδεχθεί ότι υπάρχει.⁵⁴¹
3. Η δικανική στάση (iuridicall state). Δικανική στάση έχουμε όταν θέλουμε να εξετάσουμε “τί είδους πράγματος είναι” (what maner of thing it is).

Εδώ, η *ύπαρξη* του πράγματος διακρίνεται από το *είναι* του πράγματος, κατ’ αναλογία με τη στάση που χρησιμοποιούμε. Για παράδειγμα, γράφει ο Wilson, εάν προτιθέμεθα να εξετάσουμε το εάν ένας άντρας σκότωσε έναν άλλο, έχουμε, να κάνουμε με μια εικτολογική στάση, μία conjecturall state, επειδή σ’ αυτήν την περίπτωση αναρωτιόμαστε εάν υπήρξε ένα πτώμα κι ένας άνθρωπος που σκότωσε έναν άλλον.⁵⁴² Εάν, όμως, θέλουμε να εξετάσουμε τί *είναι* ένα πράγμα που προϋποθέτουμε ήδη ότι υπάρχει, τότε δεν ασχολούμαστε με την ύπαρξη των πραγμάτων. Έτσι, ο Wilson θα γράψει ότι, εφόσον εξετάζουμε εάν κάτι συνιστά προδοσία ή όχι, τότε μας απασχολεί μια νομική στάση, επειδή μας ενδιαφέρει το «εάν την πράξη πρέπει να την αποκαλέσουμε προδοσία ή όχι».⁵⁴³

Σε ό,τι αφορά την εικτολογική στάση, ο Wilson γράφει ότι θα πρέπει να εξετάζουμε πάντα τα πράγματα από την προοπτική του φερόμενου ως δράστη, παίζοντας τόσο τον ρόλο της πολιτικής αγωγής όσο και της υπεράσπισης του. Θα πρέπει, λοιπόν, να γίνουμε ο δράστης και να σκεφτούμε εάν είχαμε “τη δύναμη να κάνουμε κακό” και εάν είχαμε «τη θέληση να κάνουμε κακό».⁵⁴⁴ Χωρίς να γίνουμε, «μέσω υπόθεσης» (by conjecture) ο δράστης, δεν θα καταλάβουμε ποτέ το πόσο πιθανό είναι να συνέβη κάτι.⁵⁴⁵ Το ψεύδος και το κακό είναι, με άλλα λόγια, κάτι το οποίο θα πρέπει ν’ αγκαλιάσεις, εάν πρόκειται να ερευνήσεις. Θα πρέπει να γίνεις ο φρικτός εγκληματίας, ή μάλλον ο άνθρωπος που κατηγορείται για το φρικτό έγκλημα, για να δεις εάν είναι πιθανό να συνέβη, το φρικτό έγκλημα, στ’ αλήθεια.

Με τον ίδιο τρόπο προσεγγίζει ο Wilson και τη νομική στάση, δηλ. την έρευνα γύρω από το τί *είναι* ένα πράγμα το οποίο αποδεχόμαστε ότι υπάρχει. Αποδεχόμαστε, δηλαδή, ότι οι φράσεις του Ιησού υπάρχουν. Ναι, αλλά ο Wilson γράφει ότι, όποιος επιθυμεί να επεξεργαστεί φράσεις σαν κι αυτές του Ιησού, ακριβώς επειδή οι φράσεις

⁵⁴¹ Αυτ.

⁵⁴² Αυτ., σελ. 90.

⁵⁴³ Αυτ.

⁵⁴⁴ Αυτ., σελ. 91: “power to do evil”/ “will to do evil”.

⁵⁴⁵ Αυτ.

αυτές μοιάζουν με παλαβομάρες, θα πρέπει να έχει υπόψιν του την εξής οδηγία: «το μυαλό του νομοθέτη είναι αυτό που πρέπει να εξετάζεται και όχι οι γυμνές λέξεις, έτσι όπως ειπώθηκαν».⁵⁴⁶ Δεν έχω υπόψιν μου κανένα παράθεμα από το έργο του Wilson που θα μπορούσε να θυμίζει, περισσότερο, τον John Austin και παράλληλα να μοιάζει τόσο βλάσφημο. Είδαμε ήδη, με άλλα λόγια, στην ενότητα III, ότι ο Austin ασκεί την εξής κριτική στους φιλοσόφους της εποχής του: δεν πρέπει να εστιάζουμε μονάχα στην περιγραφική διάσταση της γλώσσας, για να καταλάβουμε ποιο είναι το νόημα μιας φράσης που μας απασχολεί. Θα πρέπει να εξετάζουμε και τις προθέσεις του εκάστοτε υποκειμένου, το τί ήθελε να επιτελέσει με την εκάστοτε δήλωση του. Μου φαίνεται ότι, από τη δική του σκοπιά, ο Wilson δεν διστάζει καθόλου προτού κάνει το ίδιο θεωρητικό βήμα.

Ο δε Wilson προειδοποιεί τους αναγνώστες του στο *Arte of Rhetorique* ότι, έτσι κι αλλιώς, η περιγραφή του κόσμου ενίοτε δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα ακόμα ρητορικό σχήμα.⁵⁴⁷ Για έναν ρήτορα, δηλαδή, «Περιγραφή ή τεκμηριωμένη δήλωση ενός πράγματος ονομάζεται αυτό το σχήμα που χρησιμοποιούμε όταν παρουσιάζουμε ένα πράγμα ως εάν το βλέπουμε, τώρα, να συμβαίνει μπροστά στα μάτια μας. Για παράδειγμα: εάν οι εχθροί μας εισβάλουν, και μέσω προδοσίας κερδίσουν τη νίκη, τότε θα πεθάνουμε όλοι, δεν υπάρχει μάνα που δεν θα χάσει τον γιό της και η Πόλη θα καταστραφεί μέχρι και το τελευταίο της δοκάρι, μέχρι και την τελευταία της πέτρα. Βλέπω τα παιδιά μας να γίνονται σκλάβοι, βλέπω τις κόρες μας να βιάζονται, έτσι ώστε ο πατέρας θα αναγκαστεί πρώτα να σκοτώσει τον ίδιο του τον γιο και η μητέρα την ίδια της την κόρη[...] βλέπω το βρέφος να σφαγιάζεται στο στήθος της μητέρας του, βλέπω κάποιον να γονατίζει πάνω σε αίμα που ανήκει σε άλλον[...]»⁵⁴⁸

Όλ' αυτά μπορεί να τρομάζουν έναν απλό πολίτη, αλλά δεν θα τρομάζουν έναν εκπαιδευμένο ρήτορα ο οποίος διακρίνει την πιθανή χρήση του σχήματος που μας απασχολεί. Ο άνθρωπος που κατ' αυτόν τον τρόπο περιγράφει τον κόσμο μπορεί, απλώς, να θέλει να μας τρομάξει ή μπορεί να θέλει να παρουσιαστεί ως σωτήρας της Πόλης για τον όποιον δικό του λόγο. Ο Wilson, ωστόσο, απευθύνει στους επίδοξους ρήτορες και ορισμένες προειδοποιήσεις: για να επιτύχει, η περιγραφή ως ρητορικό

⁵⁴⁶ Αυτ., σελ. 96.

⁵⁴⁷ Είδαμε, σε προηγούμενη ενότητα, ότι τα ρητορικά σχήματα ο Κοϊντιλιανός τα παρομοιάζει με τις επιδέξιες κινήσεις που κάνουν οι ξιφομάχοι, όταν έχουν μία συγκεκριμένη πρόθεση, αλλά δημιουργούν στον αντίπαλο την αίσθηση ότι έχουν μία άλλη πρόθεση. Ο Wilson έχει προφανέστατα υπόψιν του αυτή τη διδασκαλία.

⁵⁴⁸ Αυτ. σελ. 178.

σχήμα, θα πρέπει να καταλαβαίνουμε μέχρι ποιο σημείο μας παίρνει ν' αποδώσουμε διάφορες αξιώσεις στα πρόσωπα με τα οποία ασχολούμαστε. Και θα καταλάβουμε μέχρι που μας παίρνει, όταν θα έχουμε πάρει μία εικόνα για τις προκαταλήψεις των ακροατών μας. Σύμφωνα με το *Arte of Rhetorique* «σε ό,τι αφορά την περιγραφή των προσώπων (persons), αυτή θα πρέπει πάντα να χρησιμοποιείται με μια κάποια χάρη, έτσι ώστε να μην ειπωθεί τίποτα το οποίο δεν θα υπέθετε κανείς ότι τα πρόσωπα αυτά δεν θα μπορούσαν να σκέφτονται μέσα τους»⁵⁴⁹. Για παράδειγμα, ο Wilson επισημαίνει ότι οι πολίτες της Αγγλίας δεν έχουν σε καμία υπόληψη τον τύραννο Ριχάρδο Γ', ο οποίος σκότωσε το ανίψι του για να αναρριχηθεί στην εξουσία. Υπ' αυτήν την έννοια, δεν μπορείς εύκολα να αποδώσεις ενάρετες αξιώσεις σε ένα ιστορικό πρόσωπο όπως είναι ο Ριχάρδος, προκειμένου να ερμηνεύσεις καλοπροαίρετα τα όσα είπε ή έκανε.⁵⁵⁰

Σε κάθε περίπτωση, θα ήθελα να τονίσω ότι ο Wilson θυμίζει ιδιαίτερος τον Κοϊντιλιανό όταν γράφει ότι μπορούμε να προσωποποιήσουμε όχι μόνο νεκρούς βασιλείς, όπως ήταν ο Ριχάρδος Γ', αλλά και τον Θεό, ή την χώρα της επιλογής μας, ή κάποια πόλη. Με μια κάποια κυνικότητα, ο συγγραφέας μας το θέτει ως εξής:

Κάποιες φορές, είναι καλό να κάνουμε τον ΘΕΟ, τη Χώρα, ή μια κάποια Πόλη να μιλάνε και να φαίνεται πως λένε ό,τι θα λέγαμε εμείς με το δικό μας πρόσωπο, έτσι ώστε να πλαισιώσουμε το όλο παραμύθι σε δαύτους.⁵⁵¹

Υπάρχουν, λοιπόν, δύο λόγοι για να υποκριθείς ότι είσαι ένα άλλο πρόσωπο. Ο ένας λόγος είναι επειδή θέλεις να ερευνήσεις εάν κάτι υπάρχει, τί είναι και με ποιον τρόπο είναι. Να μπεις στον ρόλο κάποιου, δηλαδή, και να εξετάσεις ποιες αξιώσεις θα μπορούσε να έχει όταν έλεγε ή έκανε κάτι που σ' ενδιαφέρει. Ο δεύτερος λόγος είναι επειδή θέλεις να πουλήσεις ένα παραμύθι, το οποίο όμως δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί πειστικό χωρίς τη συνδρομή ενός τρίτου προσώπου. Το ποιο θα είναι αυτό το πρόσωπο δεν είναι προδιαγεγραμμένο: εξαρτάται πάντα από τον κριτή σου και από το πόσο έξυπνα χρησιμοποιείς την *inventio*.

Προς την κατεύθυνση της τελεσφόρας προσωποποίησης, όταν ο Wilson εξετάζει το ερμηνευτικό ζήτημα που εγείρουν οι φαινομενικές παλαβομάρες του Ιησού, γράφει ότι χρήσιμη μπορεί να μας φανεί η αμφισημία μιας φράσης. Αμφισημία

⁵⁴⁹ Αυτ., σελ. 179.

⁵⁵⁰ Αυτ.

⁵⁵¹ Αυτ.: "Sometimes it is good to make GOD, the Countrey, or some one Towne to speake, and looke what we would say in our owne person, to frame the whole tale to them".

υπάρχει όταν «εγείρεται αμφιβολία πάνω σε μια λέξη ή φράση, η οποία σημαίνει διαφορετικά πράγματα ή μπορούμε να την διαβάσουμε ως εάν σημαίνει διαφορετικά πράγματα, και τότε πολύ συχνά εγείρονται πολλές αντιπαραθέσεις. Δεν λείπουν στους Δικηγόρους υποθέσεις για να γεμίσουν αυτό το τμήμα [του εγχειριδίου] με παραδείγματα».⁵⁵² Όταν, λ.χ., ο Ιησούς λέει ότι πρέπει να γυρίζουμε και το άλλο μάγουλο, μπορεί να εννοεί τόσο ότι πρέπει να καθόμαστε και να τις τρώμε, όσο και να «μας παροτρύνει να είμαστε μετριοπαθείς και υπομονετικοί σε μια διαφωνία».⁵⁵³ Στην πρώτη περίπτωση, το «γύρνα και το άλλο μάγουλο» ερμηνεύεται κυριολεκτικά, ενώ στη δεύτερη αλληγορικά. Στην πρώτη περίπτωση η υπομονή δεν έχει όρια, αφού θα πρέπει να καθίσουμε να μας δείρουν – στη δεύτερη περίπτωση, η αλληγορική ερμηνεία θέτει σαφέστατα κάποια όρια.

Σε γενικές γραμμές, το ρητορικό εγχειρίδιο του Wilson είναι γεμάτο από παραδείγματα που καθιστούν σαφές πώς μπορούμε να εντάξουμε τον Ιησού σ' ένα ρητορικό αφήγημα και να τον καταστήσουμε σύμμαχο στους όποιους σκοπούς μας. Το αστείο (μολονότι συνεπές προς τη γενικότερη φιλοσοφία των ρητορικών εγχειριδίων που έχουμε, μέχρι τώρα, εξετάσει) είναι ότι ο Wilson μάς βάζει διαρκώς να σκεφτούμε ρητορικές ασκήσεις όπου ο Ιησούς, ως πρόσωπο, θα χρησιμεύσει είτε προς μία φιλεύσπλαχνη πράξη, είτε προς την κατεύθυνση ενός καλέσματος σε σφαγή. Εάν, λ.χ., ένας φίλος μας έχει χάσει έναν δικό του άνθρωπο, μπορούμε να τον παρηγορήσουμε λέγοντας ότι δεν υπάρχει καλύτερο πράγμα από το να θέλει ο Ιησούς να πάρει έναν άνθρωπο κοντά του.⁵⁵⁴ Από την άλλη, μπορεί να μην έχουμε την αξίωση να παρηγορήσουμε κάποιον, αλλά να παροτρύνουμε τους συμπολίτες μας να πάρουν όπλα. Για παράδειγμα, ο Wilson γράφει ότι ο Θεός είχε χρησιμεύσει, κάποτε, σ' έναν Ισπανό καρδινάλιο (ο συγγραφέας μας δεν θυμάται, εδώ, σε ποιον καρδινάλιο ούτε θυμάται το πότε, επομένως μάλλον λέει ψέματα⁵⁵⁵) ο οποίος επρόκειτο ν' αντιμετωπίσει τον στρατό του πάπα στο πεδίο της μάχης. Ο καρδινάλιος, σύμφωνα με τον Wilson, εμψύχωσε τους στρατιώτες του λέγοντας τους ότι «εάν έχαναν τις ζωές τους, σ' αυτή τη μάχη, όχι απλώς θ' αποκόμιζαν πλήρη συγχώρεση για τις αμαρτίες τους, αλλά εκείνο το ίδιο πρωί θα

⁵⁵² Αυτ.

⁵⁵³ Αυτ. Σελ. 96.

⁵⁵⁴ Αυτ. σσ. 66-69.

⁵⁵⁵ Το ψέμα (εάν έχουμε να κάνουμε πράγματι με ψέμα, εδώ) αφορά στον συγκεκριμένο καρδινάλιο. Κατά τ' άλλα, ο Wilson γνωρίζει, όπως γνώριζε κι ο Machiavelli, ότι υπήρχαν κατά την εποχή του δεκάδες πρίγκιπες που θα χρησιμοποιούσαν άνετα το πρόσωπο του Θεού κατ' αυτόν τον τρόπο.

πήγαιναν να δειπνήσουν με τον ΘΕΟ και τους Αγγέλους του, στον Παράδεισο.»⁵⁵⁶ Έπειτα, ο καρδινάλιος απλώς πήγε στα μετόπισθεν του στρατού έτσι ώστε να μην κινδυνεύσει.⁵⁵⁷ Ο Wilson είναι αρκετά προσεκτικός, εδώ, ώστε να πλαισιώσει το όλο παράδειγμα χρησιμοποιώντας την persona ενός καθολικού και όχι προτεστάντη ιερέα.

Δεν πρέπει να ξεχνάμε, ύστερα απ' όλα αυτά, ότι το βιβλίο του Wilson είναι ένα βιβλίο ρητορικών ασκήσεων το οποίο δεν θα μπορούσε ποτέ να δημοσιευτεί και να γίνει ανάρπαστο, χωρίς να θέσει ορισμένες επιφυλάξεις. Επομένως ο Wilson, αντιγράφοντας τον Κοϊντιλιανό και τον Κικέρωνα, γράφει ότι η ρητορική χρησιμεύει πρώτα απ' όλα ως ερευνητική τέχνη. Η ρητορική καλλιιεργεί, δηλαδή, πρωτίστως την ικανότητα της inventio (την οποία ο Wilson μεταφράζει στα αγγλικά ως invention). Σύμφωνα με τον Wilson, η invention συνιστά «μια έρευνα των αληθινών πραγμάτων ή των εύλογων πραγμάτων τα οποία μπορούν, κατά τρόπο λογικό, να προωθήσουν ένα θέμα και να το κάνουν να φαίνεται πιθανό».⁵⁵⁸ Ο Wilson τονίζει, συνεπώς, πρώτα απ' όλα την αξία του ερευνητικού σκέλους της ρητορικής κι έπειτα εξηγεί ότι ο ρήτορας θα πρέπει να γνωρίζει πώς να βάζει το θέμα σε τάξη (να έχει την ικανότητα της disposition) να το παρουσιάζει μ' ευγλωττία (elocution), να έχει καλή μνήμη (memorie) και να υιοθετεί τον κατάλληλο τόνο φωνής και τις κατάλληλες χειρονομίες όταν μιλάει (utterance)⁵⁵⁹.

Στο *The Arte or Crafte of Rhetoryke*, ο Leonard Cox είναι εξίσου προσεκτικός: τονίζει ότι, πρώτα απ' όλα, η ρητορική είναι μια ερευνητική τέχνη. Και για τον Cox η inventio (την οποία μεταφράζει ως inuencyon) συνιστά την πρώτη ικανότητα που οφείλει να διαθέτει ένας ρήτορας. Ο επίδοξος ρήτορας πρέπει να γνωρίζει πώς να χρησιμοποιεί την ικανότητα αυτή επειδή, προτού πάρει την οποιαδήποτε απόφαση «πρέπει πρώτα απ' όλα να φανταστεί ή να βρει στο μυαλό του τι θα πει».⁵⁶⁰ Στην πραγματικότητα, σχεδόν ολόκληρο το εγχειρίδιο του Cox ασχολείται με την εύρεση και έχει πολύ λιγότερα πράγματα να πει για τα υπόλοιπα σκέλη της ρητορικής τέχνης. Για τον Cox, ο ιδανικός ρήτορας είναι εκείνος που

⁵⁵⁶ Αυτ., σελ. 141.

⁵⁵⁷ Αυτ.

⁵⁵⁸ Αυτ., σελ. 6: “a searching out of things true, or things likely, which may be reasonable set forth a matter, and make it appear probable”.

⁵⁵⁹ Αυτ., σελ. 6.

⁵⁶⁰ Leonard Cox, *The Arte or Crafte of Rhetoryke*, ό.π., σελ.43.

χρησιμοποιεί την *inventio* έτσι ώστε να εξετάζει κάθε πράγμα από δύο αλληλοαναιρούμενες οπτικές και, συνεπώς, ιδανικός ρήτορας είναι αυτός που γνωρίζει πώς πρέπει να επιχειρηματολογεί σ' ένα εικονικό δικαστήριο, κάνοντας ορισμένες στάσεις. Ο Cox γράφει ότι υπάρχουν τρία ήδη στάσεων: η εικοτολογική (*coniecturall*), ή νομική (*legitime*) και η δικανική (*iudiciall*).⁵⁶¹ Λίγο πολύ, γι' αυτές τις στάσεις ο Cox γράφει τα ίδια με τον Thomas Wilson και το *Ad Herennium*, μολονότι για την εικοτολογική στάση θα ισχυριστεί ότι τη χρησιμοποιούμε όταν παίζουμε διάφορους ρόλους προκειμένου να εξετάσουμε το ποιος έκανε μία πράξη και όχι για να εξετάσουμε εάν η ίδια η πράξη έγινε ή όχι.⁵⁶² Κατά τ' άλλα, όταν ο Cox αναλύει το πώς λειτουργεί η νομική στάση, τονίζει στους επίδοξους ρήτορες ότι θα πρέπει να εξετάζουν από δύο αλληλοαναιρούμενες προοπτικές το πώς μπορεί ένα πράγμα να χαρακτηριστεί και, όταν αναλύει τη δικανική στάση, τους επισημαίνει ότι θα πρέπει να εξετάζουν, *in utraque partem*, το πώς μια δεδομένη πράξη μπορεί ν' αξιολογηθεί, ως ηθική ή ανήθικη.

Επιπλέον ο Cox, όπως και ο Wilson, δεν διστάζει να παραθέσει ορισμένα ιδιαίτερα βλάσφημα παραδείγματα στο ρητορικό του εγχειρίδιο. Γράφει, φερ' ειπείν, ότι υπάρχουν δύο είδη προλόγου στη ρητορική, επισημαίνοντας ότι το πρώτο είδος το χρησιμοποιούμε όταν οι ακροατές είναι ήδη ευνοϊκά διακείμενοι απέναντι μας ή, τουλάχιστον, όταν δεν είναι ιδιαίτερα αρνητικοί απέναντι μας. Σύμφωνα με τον Cox, το είδος αυτό ονομάζεται «προοίμιο» (*proheme*).⁵⁶³ Ναι, αλλά τί συμβαίνει όταν μπαίνουμε στον ρόλο των ακροατών στους οποίους θέλουμε ν' απευθυνθούμε και αντιλαμβανόμαστε ότι δεν θα είναι ευνοϊκοί όταν θ' ακούσουν όσα έχουμε να πούμε; Σ' αυτήν την περίπτωση, ο Cox επισημαίνει ότι θα πρέπει να χρησιμοποιήσουμε ένα διαφορετικό είδος προλόγου και, το είδος αυτό, το αποκαλεί *insinuation*.⁵⁶⁴

Χρησιμοποιούμε, κατά τον Cox, αυτό το είδος προλόγου όταν αντιλαμβανόμαστε ότι πρέπει να γίνουμε υπαινικτικοί, ή ν' αρχίσουμε με κάποιο αστείο έτσι ώστε να ελαφρύνουμε το κλίμα, ή και να οικειοποιηθούμε τις ρήσεις μίας αυθεντίας με σκοπό να καταλογίσουμε στην αυθεντία τις ευθύνες όσων θα πούμε.⁵⁶⁵ Έστω,

⁵⁶¹ Αυτ. σελ. 71.

⁵⁶² Αυτ.

⁵⁶³ Αυτ. σελ. 52.

⁵⁶⁴ Αυτ. σελ. 53.

⁵⁶⁵ Αυτ. σελ. 54.

λοιπόν, ότι θέλουμε να υπερασπιστούμε την άποψη ότι ο έρωτας θα πρέπει να είναι ελεύθερος στην Αγγλία και ότι όλοι οι άντρες θα πρέπει να έχουν τη δυνατότητα να πηγαίνουν με όλες τις γυναίκες, δηλαδή να υπερασπιστούμε μια άποψη «αντίθετη στην Εκκλησία του Χριστού και σε κάθε υφιστάμενη μορφή συμβίωσης των ανθρώπων».⁵⁶⁶ Σ' αυτήν την περίπτωση, ο Cox επισημαίνει ότι θα πρέπει να χρεώσουμε τα σπασμένα στον Πλάτωνα και να μπούμε στο θέμα ως εξής:

Ξέρω πολύ καλά ότι αυτό το θέμα για το οποίο έχω αποφασίσει να μιλήσω θα σας φανεί, εκ πρώτης όψεως, όχι απλώς παράξενο αλλά και επονείδιστο. Αλλά αυτό δεν θα διαρκέσει για πολύ εάν μου κάνετε την τιμή να με ακούσετε για λίγο και ν' αναστείλετε την κρίση σας μέχρι να σας εκθέσω πλήρως την ολότητα των λόγων που έχω βρει γι' αυτήν την υπόθεση. Δεν αμφιβάλλω καθόλου ότι θα καταστήσω τόσο εμφανή την αλήθεια ώστε, όλοι με μία φωνή θα εγκρίνετε τα λόγια μου, αλλά και θα κατανοήσετε ότι έχετε πάνω σ' αυτό το θέμα εξαπατηθεί με τρόπο αξιοθαύμαστο σε ό,τι αφορά την υφιστάμενη άποψη σας[...] Πρέπει να καταλάβετε ότι δεν είμαι εγώ ο συγγραφέας που προωθεί αυτήν την άποψη, αλλά ότι η άποψη προέρχεται από το μυαλό και τις ρήσεις του εξαιρετικού και αξιέπαινου φιλοσόφου Πλάτωνα, ο οποίος ήταν αδιαμφισβήτητα τόσο διάσημος στοχαστής, τόσο διακριτικός άνθρωπος και τόσο ενάρετος σ' όλες του τις πράξεις, ώστε μπορείτε να είστε βέβαιοι ότι δεν θα έλεγε τίποτα το οποίο δεν θα είχε γερά θεμελιωμένες βάσεις[...] ⁵⁶⁷

Ο Cox ακολουθεί, λοιπόν, τις εξής ρητορικές στρατηγικές προκειμένου να προλογίσει τη φρικιαστική άποψή του:

1. Ταυτίζεται με τον εχθρικό, ως προς την αφήγηση του, ακροατή κι έπειτα προσπαθεί να φέρει ενστάσεις στον εαυτό του, δηλαδή στον εχθρικό ακροατή με τον οποίο ταυτίζεται. Προετοιμάζει, λοιπόν, μια σωστή ρητορική έφοδο.
2. Λέει στους ακροατές του ότι έχουν εξαπατηθεί από άλλους, παίζοντας μάλλον με τη χρήση του τρικ που ονομάσαμε, στην προηγούμενη ενότητα, διπλή παραδιαστολή. Υπ' αυτήν την έννοια, ο Cox προσωποποιεί τους αντιπάλους του (δηλ. τους ανθρώπους που έχουν διαδώσει στην Αγγλία την

⁵⁶⁶ Αυτ.

⁵⁶⁷ Αυτ., σελ. 54.

άποψη ότι δεν θα πρέπει να κάνουν έρωτα όλοι με όλους,) και τους χρεώνει δόλο. Ο Cox παράλληλα δηλώνει συνωμοτικά σ' εμάς, τους αναγνώστες του, ότι προτίθεται να εξαπατήσει τους ακροατές του, άρα ίσως πρόκειται όντως για διπλή παραδιαστολή.

3. Παρ' όλα αυτά, ο Cox αντιλαμβάνεται ότι δεν είναι ό,τι πιο εύκολο να διατυμπανίσεις ότι ο έρωτας θα πρέπει να είναι ελεύθερος, τουλάχιστον όχι όταν ζεις στην πουριτανική Αγγλία του 16^{ου} αιώνα. Έτσι, οικειοποιείται τη μορφή του Πλάτωνα και χρεώνει σε εκείνον αυτές τις αντι-χριστιανικές απόψεις, για να είναι ο ίδιος ασφαλής σε κάθε περίπτωση.

Τώρα, φαντάζομαι ότι ο αναγνώστης θα έχει αρχίσει να σχηματίζει μία εικόνα για το τι φοβόταν ο νεκρός μονάρχης, Κάρολος Α'. Όλα τα εγχειρίδια της παρούσας ενότητας, αλλά και όλα τα εγχειρίδια των ενοτήτων I – IV είχαν τρομερή ζήτηση στην Αγγλία του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα. Συνεπώς, ο Κάρολος μάλλον δεν έχει άδικο όταν τονίζει ότι έπρεπε, καθ' όλη τη διάρκεια της βασιλείας του, ν' αντιμετωπίζει καθημερινά μια στρατιά υποκριτών οι οποίοι χρησιμοποιούσαν εργαλειακά τη θρησκεία για να προκαλούν διαιρέσεις και για να υπονομεύουν τους καθαγιασμένους θεσμούς της Βρετανίας. Φαντάζομαι, επίσης, ότι ο αναγνώστης μπορεί να έχει σχηματίσει μέχρι τώρα μια απορία την οποία υπέβαλλα κι εγώ συχνά στον εαυτό μου, διαβάζοντας τα όλα αυτά. Και η απορία έχει ως εξής: *πώς στο καλό την γλύτωναν οι Άγγλοι ουμανιστές, γράφοντας όλα αυτά τα πράγματα;*

Λοιπόν, θα έλεγα ότι δεν υπάρχει μια μόνο δυνατή εξήγηση, εδώ. Υποθέτω ότι, ένας από τους λόγους που οι ουμανιστές μας δεν παραλείπουν να επισημαίνουν ότι η ρητορική είναι μια κατεξοχήν ερευνητική τέχνη και να διατυμπανίζουν την αξία της *inventio* σχετίζεται με αυτό το γεγονός. Οι ρήτορες μας, με άλλα λόγια, θα μπορούσαν κάλλιστα να πιαστούν από μια αληθινή δήλωση (:= η ρητορική είναι τέχνη ερευνητική) και να τη χρησιμοποιήσουν με υποκριτικούς τρόπους: διαβεβαιώνοντας, φερ' ειπείν, τον εκάστοτε μονάρχη ότι δεν τα διδάσκουν όλα αυτά για να προωθήσουν την ανατροπή των καθαγιασμένων αγγλικών θεσμών, αλλά για να διδάξουν στους νεαρούς φοιτητές πώς μπορούν να μπαίνουν στον ρόλο των αιρετικών που θέλουν ν' ανατρέψουν τους θεσμούς, έτσι ώστε μετά να γνωρίζουν πως να επιχειρηματολογήσουν απέναντι σε ανθρώπους δόλιους. Μια

παραπλήσια υπερασπιστική γραμμή υιοθετεί, όπως είδαμε, ο Dacres όταν δικαιολογείται για το γεγονός ότι μετέφρασε τον Machiavelli.

Μια άλλη παράμετρος έχει να κάνει με την τυπογραφία και τη διάδοση της. Υπήρχαν, τόσο στην Αγγλία του 16^{ου}, όσο και στην Αγγλία του 17^{ου} αιώνα, πολλά κρυφά τυπογραφεία από τα οποία έτσι κι αλλιώς θα μπορούσε να προμηθευτεί κανείς ένα βιβλίο του οποίου τη δημοσίευση δεν θα είχε εγκρίνει ο μονάρχης. Το ίδιο το βιβλίο του βασιλιά Κάρολου τυπώθηκε σε τέτοια κρυφά τυπογραφεία, το 1649, και κυκλοφόρησε σ' όλη τη Βρετανία. Σε καμία περίπτωση δεν θα δίσταζε, το καθεστώς του Cromwell, να συλλάβει έναν τυπογράφο που θα δημοσίευε επώνυμα ένα τόσο επικίνδυνο σύγγραμμα, αλλά οι επαναστάτες δεν μπορούσαν εύκολα να εντοπίσουν τους τυπογράφους. Ο δε ουμανισμός, ως πρόγραμμα σπουδών, ήταν ιδιαίτερα δημοφιλής στην Ευρώπη κατά τον 16^ο και 17^ο αιώνα: συνεπώς, ως μονάρχης των αιώνων αυτών, θα ήταν καλύτερο να επιτρέψεις σ' έναν ουμανιστή συγγραφέα να εκδώσει κάτι επώνυμα, παρά να το τυπώσει κρυφά – και αυτό επειδή, εάν τον ανάγκαζες να το εκδώσει κρυφά κι ανώνυμα, τότε ειδικά ο ουμανιστής θα μπορούσε να στραφεί εναντίον σου με πολύ πιο βλάσφημα παραδείγματα που θα σε προσέβαλαν απερίφραστα και χωρίς υπαινιγμούς. Επιπλέον, έτσι δεν θα ήξερες ούτε ποιος είναι ο συγγραφέας που σε απειλεί, ούτε πού κρύβεται.

Και η τρίτη παράμετρος που μπορώ να σκεφτώ είναι, απλούστατα, η εξής: *ο διάβολος που γνωρίζεις είναι προτιμότερος από αυτόν που δεν γνωρίζεις*. Ο ουμανισμός ήταν ένα πρόγραμμα σπουδών που είχε, απ' ό,τι φαίνεται, όντως πρακτική αξία. Εάν οι ουμανιστές έχουν δίκιο, σε ό,τι αφορά την καρικατούρα που φιλοτεχνούν για τους σχολαστικούς τους αντιπάλους, τότε ο εκάστοτε μονάρχης μάλλον θα τους προτιμούσε για συμβούλους περισσότερο απ' όσο τους σχολαστικούς ιερείς που μιλούσαν, διαρκώς, χρησιμοποιώντας αφορισμούς, υπαινιγμούς, και αναμασώντας θρησκευτικά δόγματα τα οποία κανένας δεν καταλάβαινε. Και, σίγουρα, ο εκάστοτε μονάρχης δεν θα ήθελε να κάνει τους ουμανιστές εχθρούς του. Έτσι, στον Rogen Ascham παραχωρήθηκε το διόλου ευκαταφρόνητο προνόμιο να διδάξει ρητορική στην βασίλισσα Ελισάβετ, η οποία τον πλήρωνε αδρά για τις υπηρεσίες του. Και, μάλιστα, όταν ο Ascham πέθανε, εκείνη δήλωσε ότι «θα προτιμούσα να έχω χάσει 10.000 λίρες στη θάλασσα παρά

να στερηθώ τον Ascham μου». ⁵⁶⁸ Και μου φαίνεται ότι αρκεί να διαβάσει κανείς τη βιογραφία της Ελισσάβετ, για να καταλάβει εάν απεδείχθη, στη συνέχεια, η μαθήτρια του Ascham έξυπνη πολιτικός. Επιπλέον, αυτή η εκδούλευση ίσως να μην δικαιολογεί, αλλά να εξηγεί μέχρι έναν βαθμό τους λόγους για τους οποίους ο Ascham απευθύνει τόσες προειδοποιήσεις σε ό,τι αφορά τους κινδύνους που η τέχνη των Ιταλών ουμανιστών δύναται να επιφέρει, σε ό,τι αφορά τους θεσμούς της εκκλησίας.

Εννοείται ότι μπορεί και να κάνω λάθος σ' αυτές μου τις υποθέσεις. Ωστόσο, μια ακόμα απάντηση στην ερώτηση *πώς τη γλύτωναν οι ουμανιστές μ' όλα αυτά*, είναι η εξής: δεν τη γλύτωναν πάντα και, σίγουρα, κάποια στιγμή σταμάτησαν να τη γλυτώνουν. Το ότι τα ονόματα των Cox και Wilson δεν έχουν επιβιώσει, όχι μόνο στην ελληνική ακαδημαϊκή σκηνή αλλά και στη διεθνή, συνιστά μάλλον ένδειξη του γεγονότος ότι ο ουμανισμός, ως εκπαιδευτικό πρόγραμμα, δεν τη γλύτωσε τελικά. Ορισμένοι επιφανείς στοχαστές που μου φαίνεται ότι ήταν επηρεασμένοι από αυτό το πρόγραμμα αποδείχθηκαν ιδιαίτερα ριζοσπαστικοί για να χαθεί τ' όνομα τους τελείως: έχω στο μυαλό μου, λ.χ., τον Γαλιλαίο. Αλλά απ' αυτούς τους στοχαστές έχει αφαιρεθεί ένα κομμάτι του εαυτού τους – όταν σκεφτόμαστε, σήμερα, τον Γαλιλαίο, δεν τον σκεφτόμαστε ως άνθρωπο που εκπαιδεύτηκε, πρώτα απ' όλα, στο να οικειοποιείται τις μορφές των άλλων.

Ας επιστρέψουμε, λοιπόν, σ' έναν άλλο ρήτορα που είναι σαφέστατα επηρεασμένος από το ουμανιστικό πρόγραμμα σπουδών και, παράλληλα, είναι αρκετά θρασύς ώστε να δηλώνει ότι η *inventio* συνιστά, για τη δημόσια ζωή, αμάρτημα. Στον συγγραφέα της *Βασιλικής Εικόνας*. Το βιβλίο αυτό, ο εκλιπών βασιλιάς θα το κλείσει αλλάζοντας, ξαφνικά, το πρόσωπο του, στο 27^ο κεφάλαιο του και απευθυνόμενος στον γιό του, Κάρολο Β'. Ο γιος του βασιλιά, όταν πέθανε ο πατέρας του ήταν εξόριστος στη Γαλλία. Το βιβλίο αυτό δεν ήξερε, ο μικρός πρίγκιπας, ότι γραφόταν καθ' όλη τη διάρκεια του εμφυλίου και πραγματικά μιλάμε εδώ για δράμα που θυμίζει, οριακά, αρχαίο ή και σύγχρονο παραμύθι.

Ο πατέρας, δηλαδή, έχει παραχωρήσει πρωτοφανείς, για τα δεδομένα της Βρετανίας, ελευθερίες στους υπηκόους του, εγκρίνοντας την Τριετή Πράξη. Οι υπήκοοι, παρ' όλα αυτά, παριστάνουν ότι πιστεύουν στον Θεό και διεκδικούν

⁵⁶⁸Ryan, *Roger Ascham*, ό.π., σελ. 1.

ακόμα περισσότερες ελευθερίες – μέχρι που τελικά σκοτώνουν τον βασιλιά τους. Οι φιλοβασιλικοί προετοιμάζουν τη διαδοχή του μικρού πρίγκιπα και φαίνεται ότι δεν έχουν και πολλές ελπίδες: οι παλιοί φίλοι και οι ισχυροί σύμμαχοι του βασιλιά έχουν εκτελεστεί με τον χειρότερο τρόπο. Και να που εμφανίζεται, ξαφνικά, ένα βιβλίο στο οποίο ο βασιλιάς συγχωρεί τους υπηκόους που τον σκότωσαν και τους αποκαλεί φίλους. Ακόμα χειρότερα για τους επαναστάτες, το τελευταίο κεφάλαιο της *Βασιλικής Εικόνας* εκκινεί ως εξής:

Γιε μου, εάν αυτά τα Χαρτιά, μαζί με κάποια άλλα όπου έχω παρουσιάσει τις πιο κρυφές αντανάκλασεις της συνείδησης μου, καθώς και σκέψεις μου ασυνάρτητες[...]φτάσουν στα χέρια σου, για τα οποία κατεξοχήν προορίζονται, ίσως ν' αποδειχθούν αρκετά χρήσιμα σ' Εσένα, ώστε να κρίνεις σωστά όλα όσα πέρασαν[...] ίσως ακόμα και να βρεις σ' αυτά μερικές κατευθύνσεις, για το πώς να θεραπεύσεις τις τωρινές πληγές και να εμποδίσεις (εάν ο Θεός το θελήσει) παρόμοιες πληγές από το να δημιουργηθούν[...]⁵⁶⁹

Συνοψίζοντας: ο βασιλιάς δεν προόριζε καν το βιβλίο του για δημόσια χρήση. Το προόριζε για τον πρίγκιπα γιο του. *Κατά τύχη δημοσιεύτηκε το βιβλίο και, μάλιστα, τη στιγμή που ο βασιλιάς πέθανε.* Για να γίνουν τα πράγματα ακόμα χειρότερα για τους επαναστάτες, ο Κάρολος θα συνεχίσει τον αποχαιρετισμό στον γιο του, ως εξής:

Αλλά αυτό το πλεονέκτημα της σοφίας έχεις εσύ, πάνω από τους περισσότερους Πρίγκιπες· ότι τώρα που είσαι στο ξεκίνημα σου, έχεις περάσει μερικά χρόνια διακριτικότητας, ζώντας μέσα στα προβλήματα και στην άσκηση της υπομονής, εκεί όπου η Ευσπλαχνία και όλες οι Αρετές, τόσο οι Ηθικές, όσο και οι Πολιτικές, συνήθως, μπολιάζουν καλύτερα[...]⁵⁷⁰

Ο βασιλιάς φαίνεται ότι είναι σαφέστατα επηρεασμένος, εδώ, από το *De Officiis* του Κικέρωνα, εγχειρίδιο το οποίο, όπως ήδη αναφέρθηκε, ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένο στην Αγγλία του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα. Στο βιβλίο αυτό, οι αρετές της ευσπλαχνίας, της δικαιοσύνης και της γενναιοδωρίας εγκωμιάζονται. Ο βασιλιάς φαίνεται να τις γνωρίζει, αυτές τις αρετές, και εύχεται να τις αποκτήσει και ο γιος του. Επιπλέον, θυμίζοντας τον Κικέρωνα του *De Officiis*, ο Κάρολος θα συστήσει στον πρίγκιπα να

⁵⁶⁹ Charles I, *EIKΩN BΑΣΙΛΙΚΗ*, ό.π., σ. 216.

⁵⁷⁰ Αυτ., σ. 217: "But this advantage of wisdom you have above most Princes; that you have begun, and now spent some years of discretion in the experience of troubles and exercise of patience, wherein Pietie, and all Virtues, both Moral and Politicall commonly are better planted ..."

φυλάγεται από το τρικ της παραδιαστολής, τονίζοντας του ότι οι κακίες μπορούν πάντα να φορέσουν τον μανδύα της αρετής, ως εξής:

Γιατί έχω παρατηρήσει ότι ο Διάβολος της Επανάστασης μεταμφιέζεται συχνά στον Άγγελο της Μεταρρύθμισης και το παλιό Ερπετό⁵⁷¹ μπορεί να υποκριθεί [τώρα πια] κάτω από φώτα καινούρια: όταν οι Συνειδήσεις ορισμένων αντρών κατηγορούν τους ίδιους αυτούς άντρες για Ανταρσία και Διαίρεση, εκείνοι τους βουλώνουν το στόμα επικαλούμενοι το όνομα και τον θόρυβο της Θρησκείας και, όταν η Ευσπλαχνία τους παρακαλεί να κάνουν ειρήνη και υπομονή, εκείνοι φωνάζουν εις το όνομα του [θρησκευτικού] Ζήλου[...]⁵⁷²

Έπειτα, ο εκλιπών βασιλιάς θα παρακαλέσει τον Θεό να δώσει Ασφάλεια σε όλους τους παλιούς υπηκόους του, θ' αποχαιρετήσει τον γιο του, θα πει μια προσευχή και το βιβλίο θα τελειώσει. Ο Κάρολος Α' θα έχει πια σωπάσει για πάντα. Το δράμα εδώ είναι, οριακά, ανεπανάληπτο και, μου φαίνεται ότι ερμηνεύεται κατ' αναλογία με το ποιος είναι αυτός που το παρακολουθεί. Οι χριστιανοί αναγνώστες του Κάρολου θαύμασαν σίγουρα το γεγονός ότι ο βασιλιάς έγραφε, κρυφά, ένα βιβλίο για τον γιο του – και, μάλιστα, ένα βιβλίο γραμμένο με ταπεινό και μετριοπαθές ύφος. Φαντάζομαι ότι θαύμασαν επίσης το γεγονός ότι τελικά, ενάντια στις ίδιες τις προθέσεις του ίδιου του βασιλιά, το βιβλίο αυτό δεν κατέληξε στα χέρια του γιου του, αλλά στα χέρια όλων των παλιών, βρετανών υπηκόων του. Και, μάλιστα, σε μια συγκυρία όπου ο βασιλιάς είχε μόλις εκτελεστεί. Οι χριστιανοί υπήκοοι του βασιλιά, λοιπόν, πίστεψαν ότι το δράμα αυτό ήταν έργο θείας Πρόνοιας και, συνεπώς, θεώρησαν ότι ο βασιλιάς ήταν ανέκαθεν αδικημένος. Μου φαίνεται ότι αυτό εξηγεί για ποιον λόγο, όπως θα δούμε στη συνέχεια, ο John Milton παράτησε την επίβλεψη του *Mercurius Politicus* για ένα διάστημα και στράφηκε στο ν' αντιμετωπίσει τις αναταραχές που αυτό το βιβλίο δημιουργούσε.

Πώς θα μπορούσαμε *εμείς* να ερμηνεύσουμε όλες αυτές τις συμπτώσεις; Εάν δεν πιστεύουμε σε δράματα που στήνει η Πρόνοια, πώς εξηγείται αυτό το συγκεκριμένο δράμα; Εντάξει, μιλώντας για πιθανολογική θεωρία, εδώ κάποιος στατιστικολόγος θα άρχιζε να μας κάνει διάλεξη για το τί σημαίνει απίθανο. Ο στατιστικολόγος θα μας

⁵⁷¹ Φαντάζομαι ότι εννοεί το ερπετό της Παλαιάς Διαθήκης, αλλά μπορεί να κάνω και λάθος.

⁵⁷² Αυτ., σ. 220.: «For I have observed that the Devil of Rebellion, doth commonly turn himself into an Angel of Reformation, and the old Serpent can pretend new Lights: When some mens Consiences accuse them for Sedition and Faction, they stop its mout with the name and noise of Religion, when Pietie pleads for peace and patience, they crie out Zeal”.

έλεγε ότι επειδή κάτι είναι απίθανο να συμβεί (λ.χ., ενδέχεται να προσευχηθείς, μια μέρα, για να κερδίσεις το λαχείο και την επόμενη ημέρα να κερδίσεις, *όντως*, το λαχείο) δεν σημαίνει ότι είναι αδύνατο να συμβεί. Ούτε σημαίνει ότι θα πρέπει να βιαστούμε να το ερμηνεύσουμε κατά τρόπο μεταφυσικό – το ότι κερδίσαμε το λαχείο ενώ είπαμε μία προσευχή δεν σημαίνει, με άλλα λόγια, ότι η προσευχή εισακούστηκε. Εκατομμύρια άνθρωποι προσεύχονται καθημερινά και δεν κερδίζουν το λαχείο – ανάμεσα σ’ αυτά τα εκατομμύρια, είναι πιθανό να το κερδίσουν και μερικοί. Μάλιστα, οι στατιστικολόγοι είναι, υπό συνθήκες, ικανοί να προβλέψουν και πόσοι είναι αυτοί που κερδίζουν, ανά έτος, το λαχείο σε μία δεδομένη χώρα ενώ την προηγούμενη ημέρα έχουν πει μία προσευχή.

Δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να εμπιστευόμαστε έναν στατιστικολόγο ο οποίος θα βιαζόταν να μας δώσει μια τέτοια απάντηση. Η αρχαία ρητορική τέχνη εναντιώνεται προς τη βιασύνη. Η *inventio* δεν λειτουργεί όταν απλώς παπαγαλίζουμε τις αρχές ενός μαθηματικού (ή φιλοσοφικού) μοντέλου κι έπειτα σπεύδουμε να το εφαρμόσουμε, κατασκευάζοντας, *χάρη* σ’ αυτό το μοντέλο, μονάχα μία ερμηνευτική σκοπιά της πραγματικότητας. Ο στατιστικολόγος που βιάζεται να χρησιμοποιήσει τα μοντέλα του χωρίς να εξετάσει απ’ όσες σκοπιές μπορεί τις παραμέτρους του (για να μην αναφερθώ στον στατιστικολόγο που απλώς μας ανακοινώνει τα πορίσματα των ερευνών του χωρίς να πει λέξη για το πως κατέληξε σε αυτά⁵⁷³) ίσως να μην είναι άξιος εμπιστοσύνης.

Αντιθέτως, η *inventio* μας συνιστά να υποδυθούμε, άνευ βιασύνης, πρώτα απ’ όλα τον ρόλο του ανθρώπου που θέλουμε να αξιολογήσουμε και να δούμε, όπως το θέτει ο Wilson, εάν έχουμε τη «δύναμη να κάνουμε το κακό» και «τη διάθεση να κάνουμε το κακό». Ο Wilson μας συνιστά, δηλαδή, να παίζουμε και τον ρόλο της υπεράσπισης του ανθρώπου που μας ενδιαφέρει και τον ρόλο της πολιτικής αγωγής του. Μου φαίνεται ότι η πολιτική αγωγή κερδίζει, σ’ αυτόν τον γύρο, μιας και πρέπει να παραδεχτούμε ότι, εδώ, *το δράμα παρά πάει*. Θα έλεγε κανείς ότι, αν μη τι άλλο, ίσως ο Κάρολος έχει προσπαθήσει υπερβολικά πολύ να φιλοτεχνήσει για τον εαυτό του, αλλά και για τον γιό του, την *persona* του ιδανικού λογοτεχνικού ήρωα – ακολουθώντας τους θεατρικούς κανόνες της *inventio* που έχουμε ήδη δει.

⁵⁷³ Μολονότι ανά περίπτωση το βάρος της ευθύνης ενδέχεται να το φέρει και ο ακροατής που δεν ζητά στον στατιστικολόγο να του εξηγήσει πως έφτασε σ’ ένα συμπέρασμα.

Ας μπούμε, λοιπόν, στον ρόλο του Κάρολου από μια κακοπροαίρετη προοπτική. Εάν είσαι ο Κάρολος και έχεις δόλιες αξιώσεις και έχεις διαβάσει το *De Officiis*, τότε πώς θα μπορούσες να παίζεις με την προσωποποίηση; Μια πιθανή απάντηση σ' αυτό το ερώτημα είναι ότι θα μπορούσες:

- Να διαφημίσεις ότι διαθέτεις τις αρετές της ευσπλαχνίας, της δικαιοσύνης και της γενναιοδωρίας. Να προσπαθήσεις, δηλαδή, να πείσεις τους υπηκόους σου ότι οι άθλιοι επαναστάτες άδικα σ' έχουν συκοφαντήσει. Ναι, αλλά αυτό έχει προσπαθήσει να το κάνεις, στο παρελθόν, και έχει αποτύχει. Οι υπήκοοι σου δεν σε πιστεύουν όταν στρέφεται ευθέως ενάντια στους επαναστάτες. Εάν το δούμε αυτό ως πρόβλημα, τότε μια δεύτερη πιθανή λύση θα μπορούσε να είναι:
- Να αντιγράψεις όχι μόνο το περιεχόμενο του *De Officiis*, αλλά και την ίδια τη δραματική μορφή του. Έχουμε ήδη δει ότι ο Κικέρων, μπαίνοντας στον ρόλο του αναγνώστη του, έχει συνειδητοποιήσει ότι θα τον πείσει πιο εύκολα ότι το περιεχόμενο του *De Officiis* έχει κάποια αξία εάν προσποιηθεί ότι δεν απευθύνεται σ' έναν άσχετο αναγνώστη, αλλά στον ίδιο τον γιό του. Συνεπώς, εάν είσαι ο Κάρολος, ίσως να πρέπει να αντιγράψεις αυτό το στρατήγημα. Αντί να συκοφαντήσεις τους επαναστάτες δημόσια, θα προσπαθήσεις να πείσεις τους υπηκόους σου ότι απλώς έγραψες ένα πόνημα το οποίο προοριζόταν για ιδιωτική χρήση του γιου σου.
- Προς την κατεύθυνση της επίτευξης αυτής της πειθούς, στο πόνημα θ' απευθύνεται κατευθείαν στον γιο σου, διαβεβαιώνοντας τον ότι του εξομολογείσαι τις πιο ιδιωτικές σου σκέψεις οι οποίες προορίζονται γι' αυτόν και μόνο γι' αυτόν. Αυτό το κάνεις ακριβώς για να πείσεις τον αναγνώστη ότι απλώς έτυχε να αποκτήσει πρόσβαση στο μυαλό σου. Πείθεις, δηλαδή, τον κόσμο ότι απλώς περιγράφεις το παρελθόν και τον κάνεις να μην υποπτεύεται ότι η περιγραφή σου είναι, όπως θα έλεγε ο Thomas Wilson, απλώς ένα ρητορικό σχήμα. Επιπλέον, «στον γιο σου» θα γράφεις ότι συγχωρείς τους επαναστάτες που σε σκότωσαν. Ο αναγνώστης που θα διαβάσει το πόνημα σου, ακριβώς επειδή θα πιστέψει ότι δεν ήθελες να το διαβάσει, ίσως να θεωρήσει ότι είσαι πράγματι, εδώ, ειλικρινής και κατ' επέκταση δίκαιος, σπλαχνικός και γενναιόδωρος. Σε αυτήν την περίπτωση, οι αναγνώστες σου ενδέχεται να εξαγριωθούν με τους επαναστάτες που σε σκότωσαν και να πάρουν τα όπλα εναντίον τους.

- Κατ' αυτόν τον τρόπο, φροντίζεις για τη διαδοχή του γιου σου, πείθεις τον αναγνώστη να εξοντώσει τους επαναστάτες αλλά και να υποδεχθεί, θριαμβευτικά τον γιο σου, τον Κάρολο Β' ως τον νέο του μονάρχη.

Αυτή είναι μια πιθανή κακοπροαίρετη εξήγηση για το πως σκεφτόταν ο Κάρολος, γράφοντας την *Βασιλική Εικόνα*. Όμως και πάλι, κάτι δεν πάει καλά εδώ. Εξακολουθούν οι συμπτώσεις υπέρ του βασιλιά να είναι πολλές. Πώς έτυχε να δημοσιευτεί αυτό το βιβλίο την ίδια χρονική περίοδο που ο βασιλιάς πέθανε; Πώς είναι δυνατόν να έχεις προβλέψει, ως Κάρολος, ότι είναι βέβαιο ότι θα σ' εκτελέσουν τη Χ χρονική στιγμή και να τα έχεις κανονίσει έτσι ώστε να δημοσιευτεί το βιβλίο εκείνη τη στιγμή; Πότε πρόλαβες να στήσεις όλο αυτό το σκηνικό; Και, ενδεχομένως, τα ερωτήματα αυτά οδηγούν, σχεδόν αναπόφευκτα, σ' ένα άλλο τελικό ερώτημα:

- Θα μπορούσε να μην έχει γράψει ποτέ αυτό το βιβλίο ο βασιλιάς; Υπάρχει, δηλαδή, περίπτωση να έπαιξε κάποιος άλλος ρήτορας τον ρόλο του νεκρού βασιλιά και, ως βασιλιάς, να σκέφτηκε ότι θα πρέπει να παίξει και όλους τους προαναφερθέντες ρόλους; Αυτό θα εξηγούσε, αν μη τι άλλο, πολλές από τις παραπάνω συμπτώσεις.

Την υποψία ότι δεν έγραψε ο βασιλιάς αυτό το βιβλίο την έχει εκφράσει, δημόσια ο John Μιλτον, ως επιβλέπων της επίσημης προπαγάνδας των ρεπουμπλικάνων επαναστατών, ήδη από το 1649, στο βιβλίο του *Εικονοκλάστης*⁵⁷⁴ (:=αυτός που σπάει την Εικόνα). Εδώ να σημειωθεί ότι το ζήτημα της αυθεντικότητας του συγκεκριμένου βιβλίου προβληματίζει ακόμα και σήμερα τους Άγγλους ιστορικούς που ασχολούνται με τον 17^ο αιώνα, κυρίως επειδή ανακαλύφθηκε κάποια στιγμή μια επιστολή ενός φιλομοναρχικού στοχαστή της εποχής του Κάρολου, ο οποίος ονομαζόταν John Gauden. Στην επιστολή του, ο Gauden εξομολογούνταν σ' έναν φίλο του ότι «το βιβλίο και το όλο σχήμα ήταν αποκλειστικά αποτέλεσμα δικής μου εύρεσης, παραγωγής και σχεδιασμού».⁵⁷⁵ Η πιο εκτενής μελέτη που έχει ποτέ γραφτεί γι' αυτό το θέμα

⁵⁷⁴ John Milton: EIKONOKΛΑΣΤΗΣ - In answer to a Book Intitled EIKON ΒΑΣΙΛΙΚΗ, [?], Amsterdam, 1690. Η έκδοση αυτή έγινε από άγνωστο τυπογραφείο και έχει ψηφιοποιηθεί από τις εκδόσεις: EEBO Editions ProQuest. Από αυτές τις εκδόσεις την παρήγγειλα. Ωστόσο, μπορεί, ο αναγνώστης μου να βρει το βιβλίο διαδικτυακά, εις: <https://openlibrary.org/works/OL17084792W/Eikonoklastes?edition=key%3A/books/OL25655241M>

⁵⁷⁵ “book and figure was wholly and only my invention, scheme, making and design”. Το απόσπασμα παρατίθεται εις: Wilcher: *What Was the King's Book For?*, ό.π., σελ. 222. Εν τέλει, ο Wilcher γράφει ότι δεν τον ενδιαφέρει τόσο το θέμα της πατρότητας του βιβλίου, όσο το τι επιχειρεί να κάνει ο συγγραφέας του με αυτό και (θα έλεγα ότι)

ονομάζεται *Who Wrote EIKΩN BASILIKH*⁵⁷⁶. Ο συγγραφέας αυτής της μελέτης έζησε κατά τον 19^ο αιώνα, ήταν φιλοβασιλικός και επιχειρούσε ν' ανατρέψει τους ισχυρισμούς του Gauden, κάνοντας αρκετές επιθέσεις στο ήθος του τελευταίου. Σε τελική ανάλυση, ωστόσο, θα είχε πολλούς λόγους να υποθέσει κανείς ότι το βιβλίο δεν το έγραψε ο βασιλιάς, ακόμα και εάν δεν είχε ανακαλυφθεί ποτέ η επιστολή του Gauden. Ακόμα και εάν ο Gauden ήταν, δηλαδή, ψεύτης σεσημασμένος (αλλά ποιος δεν ήταν ψεύτης κατά τον 17^ο αιώνα στην Αγγλία;), ακόμα κι εάν δεν έγραψε αυτός το βιβλίο, αυτό δεν σημαίνει ότι τη *Βασιλική Εικόνα* την έγραψε ο ίδιος ο Κάρολος.

Από την πλευρά του ο Milton, στο προοίμιο του *Εικονοκλάστη*, γράφει με ψυχρό ύφος ότι «σε ό,τι αφορά τον Συγγραφέα αυτού του μονολόγου, είτε αυτός ήταν ο εκλιπών Βασιλιάς, όπως πιστεύουν οι Λαϊκοί, είτε κάποιος Μυστικοσύμβουλος τον οποίο ορισμένοι δεν θέλουν να κατονομάσουν» γι' αυτόν είναι το ίδιο και το αυτό πράγμα.⁵⁷⁷ Ο Milton, ενδέχεται να μην έχει υπόψιν του την επιστολή του Gauden, αλλά δεν προβληματίζεται καθόλου προτού διατυπώσει, δημόσια, την υποψία ότι το βιβλίο το έχει γράψει κάποιος μυστικοσύμβουλος του μονάρχη.

Κι αυτό επειδή ο Milton, ως παιδί της εποχής του, έχει υπόψιν του τις οδηγίες που εκτίθενται στο βιβλίο IX του Κοϊντιλιανού, σύμφωνα με τις οποίες δεν μπορείς μονάχα να βάλεις τα πρόσωπα αφηρημένων εννοιών, όπως είναι η Αρετή και η Κακία να μιλάνε μεταξύ τους (πράγμα που κάνει ο “βασιλιάς” στο 27^ο κεφάλαιο του βιβλίου του), ούτε μπορείς μονάχα να προσωποποιήσεις τον Θεό ή τους εχθρούς και τους φίλους σου.⁵⁷⁸ Μπορείς, επίσης, να προσωποποιήσεις και μ' έναν ακόμα τρόπο: αποδίδοντας σ' έναν νεκρό γραπτά κείμενα που ποτέ δεν έγραψε.⁵⁷⁹ Ωστόσο, ο Milton γνωρίζει πότε είναι η ώρα να διδάξει ρητορική και πότε είναι η ώρα να πολεμήσει χρησιμοποιώντας την τέχνη του και, συνεπώς, δεν λέει λέξη για όλα αυτά. Σημασία, γι' αυτόν, έχει ότι το βιβλίο πλήττει τη νεοφανή κοινοπολιτεία της Αγγλίας και χρησιμοποιείται από τους

σωστά υποθέτει ότι το βιβλίο αυτό προωθεί την εικόνα του «αδικημένου υπηρέτη» Κάρολου (αύτ., σελ. 219). Ωστόσο, ο Wilcher δεν έχει διαβάσει το βιβλίο εντός του ρητορικού του συγκεκριμένου – δεν καταπιάνεται ούτε με το *De Officiis*, ούτε με το *Institutio Oratoria*, ούτε με τα υπόλοιπα βιβλία που μας απασχολούν και, συνεπώς, δεν βλέπει το νόημα των όρων *inventio* και *scheme* που παρατίθενται στο απόσπασμα του Gauden.

⁵⁷⁶ Chris Wordsworth, *Who Wrote “EIKΩN BASILIKH”*, John Murray, Λονδίνο, 1924.

⁵⁷⁷ Milton..., *Εικονοκλάστης*, ό.π., Preface, x., : “But as to the Author of these Soliloquies, whether it were the late King, as is Vulgarly believ'd, or any secret Coadjutor, and some stick not to name him, it can add nothing.”

⁵⁷⁸ Βλ. επ' αυτού τις οδηγίες του Κοϊντιλιανού περί προσωποποίησης που παρέθεσα στην ενότητα III.

⁵⁷⁹ Βλ. το κεφάλαιο δεύτερο της ενότητας III, όπου παρατίθενται οι σχετικές οδηγίες του Κοϊντιλιανού, για το πως μπορούμε να αποδώσουμε σ' έναν νεκρό ολόκληρα κείμενα, αλλά και για το πως μπορεί ν' αντιμετωπιστεί μία τέτοια πλεκτάνη. Ο Milton, όπως θα προσπαθήσω να δείξω στο επόμενο κεφάλαιο, τον Κοϊντιλιανό τον ήξερε καλά.

φιλομοναρχικούς συμμάχους του βασιλιά, προκειμένου να παρακινήσουν το Λαϊκό Ακροατήριο (Vulgar Audience) στην εκδίκηση του Θανάτου του.⁵⁸⁰ Ο ποιητής John Milton δηλώνει, εκ προοιμίου, πρόθυμος να αποδεχτεί αυτήν την πρόκληση. Κλείνει με ειρωνεία το προοίμιο του *Εικονοκλάστη* απευθυνόμενος σε εμάς, τους αναγνώστες του, και μας παροτρύνει να ψάξουμε για κάποιο ξόρκι που θα θεραπεύσει όλους εκείνους τους δεισιδαίμονες πολίτες που έχουν μαγευτεί και τυφλωθεί από το βιβλίο του νεκρού βασιλιά.⁵⁸¹ Εάν δεν έχουμε κάποιο τέτοιο ξόρκι, ο Milton μας ζητά, χαιρέκακα, να πούμε για τους φιλοβασιλικούς μία προσευχή, εάν τύχει να βρούμε κάποια προσευχή διαθέσιμη: επειδή δεν θα τους αρέσει ό,τι έπεται.

⁵⁸⁰ Αυτ., σ. v.

⁵⁸¹ Αυτ., σ. xi : “we may look on them[...] whose Judgement was not rationally evinc’d and perswaded, but fatally stupify’d and bewitch’d, into such a Blind and Obstinate Belief [...] For whose Cure may be doubted, not whether any Charm, though never so wisely Murmur’d, but whether any Prayer can be available.”

Κεφάλαιο Τέταρτο: Εικονοκλάστης

Υπάρχουν τουλάχιστον δύο John Milton. Ο πρώτος, είναι ο Milton βλέπουμε στον *Εικονοκλάστη* και είναι εκείνος ο Milton που δεν λέει λέξη για τα ρητορικά εγχειρίδια που έχει διαβάσει. Αυτή η persona δεν θα παραπέμψει ούτε μία φορά στον Κοϊντιλιανό, δεν θα πει λέξη για το πως έχει εκπαιδευτεί στο να γίνεται κάποιος άλλος και, σίγουρα, δεν θυμίζει καθόλου τους Wittgenstein, Austin και Toulmin. Ο αναγνώστης μου θα μπορούσε, λοιπόν, να κάνει το εξής πείραμα: να δώσει τον Εικονοκλάστη του Milton (ή και τον Χαμένο του Παράδεισο) σ' έναν άνθρωπο και, αφότου ο άνθρωπος μας διαβάσει αυτά τα βιβλία, ο αναγνώστης μου θα μπορούσε να του ζητήσει να διατυπώσει υποθέσεις σε σχέση με το τι είχε σπουδάσει ο ποιητής μας.

Σ' αυτήν την περίπτωση, ο άνθρωπος μας μάλλον θα υποθέσει ότι ο Milton είχε σπουδάσει ό,τι θα σπούδαζε και ένας σύγχρονος, προς εμάς, ιερέας. Δηλαδή την Αγία Γραφή. Κι αυτό γιατί στον Εικονοκλάστη, ο Milton παραπέμπει κατεξοχήν στις ρήσεις του Θεού όπως θα έκανε κάθε σύγχρονος, προς εμάς, ιερέας, για να θεμελιώσει τα επιχειρήματά του. Οριακά, στον Εικονοκλάστη ο Milton θυμίζει την καρικατούρα των Σχολαστικών φιλοσόφων που φιλοτεχνούν οι ουμανιστές: παραπέμπει σε ασαφή δόγματα και, ωστόσο, φαίνεται να πιστεύει ότι τα δόγματα αυτά έχουν μία σαφή σημασία. Απαντά, επιπλέον, στις κατηγορίες του Κάρολου με δικές του κατηγορίες και ούτε για μία στιγμή δεν φαίνεται να πιστεύει ότι η γλώσσα δεν έχει μονάχα περιγραφική αξία. Επιπλέον, Milton του Εικονοκλάστη δεν φαίνεται να λαμβάνει καθόλου υπόψιν του την ουμανιστική διδασκαλία που εκτίθεται στο *Arte Of Rhetorique* του Thomas Wilson, σύμφωνα με την οποία «Κάποιες φορές, είναι καλό να κάνουμε τον ΘΕΟ, τη Χώρα, ή μία κάποια Πόλη να μιλάνε και να φαίνεται πως λένε ό,τι θα λέγαμε εμείς με το δικό μας πρόσωπο, έτσι ώστε να πλαισιώσουμε το όλο παραμύθι με δαύτους»⁵⁸². Μήπως, λοιπόν, ο Milton ήταν απλώς παιδί της Σχολαστικής παράδοσης;

Όχι. Μου φαίνεται ότι, το πρόσωπο του Milton που βλέπουμε στον *Εικονοκλάστη* είναι αυτό που θέλει να δουν οι Λαϊκοί Άγγλοι, όπως τους αποκαλεί, αυτοί που έχουν

⁵⁸² Wilson..., ό.π., σ. 179.

αποβλακωθεί και μαγευτεί (those... stupify'd and bewitch'd) από τη *Βασιλική Εικόνα*. Κατά τ' άλλα, ο Milton έχει κι αυτός καταγράψει, συνοπτικά, τι θα έπρεπε να περιλαμβάνει ένα ιδανικό πρόγραμμα σπουδών σε μία πραγματεία που ονομάζεται *Of Education*.⁵⁸³ Το ιδανικό για τον Milton πρόγραμμα σπουδών δεν εξυψώνει ούτε κατά διάνοια την μάθηση της θεολογίας εις βάρος της ρητορικής, αλλά συμβαίνει *ακριβώς το αντίθετο*.

Πρώτα απ' όλα, ο Milton προειδοποιεί το πρόσωπο για το οποίο έχει γράψει αυτήν την πραγματεία (δηλ. τον Samuel Hatlib) ότι δεν υπάρχει χειρότερο πράγμα να κάνεις σ' ένα παιδί από το να το βάλεις να παπαγαλίζει θεολογικά δόγματα. Για τον Milton εξακολουθεί να είναι ένα σφάλμα «εκείνων των Πανεπιστημίων που δεν έχουν συνέλθει ακόμα εντελώς από τη Σχολαστική λιπαρότητα των βαρβαρικών χρόνων το ότι, αντί να αρχίζουν από τις Τέχνες που είναι πιο εύκολες και από αυτές που είναι πιο αυτονόητες, φέρνουν σε επαφή τους ανώριμους Αρχάριους, ήδη από το ξεκίνημά τους, με τις πιο διανοουμενίστικες αφαιρέσεις της Λογικής και της Μεταφυσικής».⁵⁸⁴ Ο Milton συνεχίζει γκρινιάζοντας για το ότι οι φοιτητές, εν τέλει, καταλήγουν να μην καταλαβαίνουν τίποτα απ' όλα όσα οι σχολαστικοί θεολόγοι αξιώνουν να τους διδάξουν και για το πως καταλήγουν να μην έχουν καμία κριτική, ως προς τα κείμενα που διαβάζουν, ικανότητα. Αυτό συμβαίνει επειδή οι σχολαστικοί εξαναγκάζουν τους νέους φοιτητές «παράλογα να μαθαίνουν ορισμένες λέξεις με αξιοθρήνητη δομή» (unreasonably to learn a few words with lamentable construction).⁵⁸⁵ Ο Milton σημειώνει ότι το δράμα που ζουν οι φοιτητές τις Αγγλίας στις σχολαστικές σχολές έχει και συνέχεια. Επειδή, αφότου τους έχουν υποχρεώσει να παπαγαλίσουν όλα αυτά τα αποσπάσματα με την παράξενη δομή, οι σχολαστικοί καθηγητές τους εξαναγκάζουν να αντιπαρατίθενται με άλλους θεολόγους πάνω σε σχολαστικές ασάφειες τις οποίες, εν τέλει, κανένας απολύτως δεν καταλαβαίνει. Ο Milton θα γράψει ότι οι φοιτητές «γκρεμίζονται και βασανίζονται με το ασταθές κριτικό τους πνεύμα σε απύθμενα και ανήσυχα βάθη αντιπαραθέσεων και, στην πλειονότητά τους, μαθαίνουν να σιχαίνονται και να περιφρονούν τη Μάθηση, καθώς τους κοροϊδέψει και εξαπατήσει όλο

⁵⁸³ John Milton: *Of Education – To Master Samuel Hartlib*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ, 1905.

⁵⁸⁴ Αυτ., σελ. 6.

⁵⁸⁵ Αυτ.

αυτό το χρονικό διάστημα με άθλιες Έννοιες και Ασυναρτησίες, εκεί που αυτοί περίμεναν να βρουν επάξια και υπέροχη γνώση».⁵⁸⁶

Εδώ μου φαίνεται ότι ο Milton είναι σαφέστατα επηρεασμένος από τους Κοϊντιλιανό, Έρασμο, More, Valla, και απ' όλους τους άλλους θεωρητικούς που μέχρι τώρα έχουμε εξετάσει. Όπως έχουμε ήδη δει, οι θεωρητικοί αυτοί δεν θεωρούν ότι ο ασαφής και υπαινικτικός λόγος συνιστά κάτι το εγγενώς κακό αλλά, από την άλλη, έχουν επιχειρήσει να δείξουν ότι *ενδέχεται να χρησιμεύσει* κατά τρόπους απαράδεκτους: προκειμένου να ντροπιάζουν, λ.χ., οι σχολαστικοί δάσκαλοι τους συνομιλητές τους ή προκειμένου να τους κάνουν να πιστέψουν ότι λανθάνει, στον λόγο τους, ένα κρυμμένο βάθος. Απομένει, όπως έχουμε ήδη δει, μονάχα μία ρητορική κίνηση προκειμένου ν' αποκτήσουν, οι σχολαστικοί δάσκαλοι, απόλυτη εξουσία επάνω στους φοιτητές τους: και κάτι τέτοιο θα επιτευχθεί εφόσον οι φοιτητές θα θεωρήσουν ότι, το ίδιο το γεγονός ότι δεν καταλαβαίνουν ένα κείμενο συνιστά από μόνο του κριτήριο ότι πρέπει να θεωρήσουν αυθεντίες εκείνους που διατείνονται ότι το καταλαβαίνουν. Είδαμε ήδη ότι αυτό είναι το δίδαγμα του Κοϊντιλιανού στο *Institutio Oratoria* και ότι πρόκειται, επίσης, για δίδαγμα που επαναλαμβάνει ο Έρασμος στο εγκώμιο της χαζομάρας. Ο Milton του *Of Education* δεν διστάζει να καταλήξει σ' ένα παρεμφερές συμπέρασμα, παριστάνοντας τον στεναχωρημένο ή όντας στ' αλήθεια στεναχωρημένος από τ' αποτελέσματα αυτού του ρητορικού τρικ. Συμπεραίνει, λοιπόν, ότι οι φοιτητές που έτσι εξαπατώνται καταλήγουν να παραιτούνται, κάποια στιγμή, από την επιδίωξη του να κατακτήσουν κάποια γνώση και γίνονται είτε άπληστοι άνθρωποι που τους ενδιαφέρει μονάχα το κέρδος το οποίο αντιλαμβάνονται πλέον ότι θ' αποκομίσουν από τη θρησκεία, είτε δικηγόροι, είτε, και αυτό είναι το χειρότερο απ' όλα, καταλήγουν στο να γίνονται άκριτοι και θρησκευόμενοι ζηλωτές⁵⁸⁷. Έτσι, ο κύκλος αναπαράγεται εις το διηνεκές – θα έρθει μετά η επόμενη φουρνιά φοιτητών που θα εξαπατηθεί από τους παλιούς ζηλωτές ή από τους παλιούς εξαπατημένους οι οποίοι δεν είναι πια θρησκευτικοί ζηλωτές αλλά έχουν, πλέον, καταλάβει πως το παιχνίδι παίζεται.

Για να σπάσει ο κύκλος, ο Milton γράφει ανενδοίαστα ότι οι φοιτητές θα πρέπει να διδάσκονται πως να χρησιμοποιούν τον λόγο στην πράξη. Συνιστά, λοιπόν, στον Harlib

⁵⁸⁶ Αυτ.

⁵⁸⁷ John Milton: *Of Education*, αυτ.: "...till poverty or youthfull years call them importunately their several ways, and hasten them with the sway of friends eiter to an ambitious and mercenary, or ignorantly zealous Divinity; Some allur'd to the trade of Law".

να εξετάσει τα ρητορικά βιβλία του Κικέρωνα,⁵⁸⁸ του Κοϊντιλιανού (μολονότι για τον Κοϊντιλιανό θα γράψει, ο Milton, ότι είναι δύσκολο να βρεθεί, στην Αγγλία, κάποιο πλήρες αντίτυπο του Institutio Oratoria)⁵⁸⁹ και του Αριστοτέλη. Επιπλέον, του συνιστά να εξετάσει σοβαρά την Ποιητική του Αριστοτέλη, καθώς πρόκειται για βιβλίο που διδάσκει πως μπορεί να επιτευχθεί ο καλύτερος τρόπος μίμησης: δηλαδή, ο δραματικός.⁵⁹⁰

Ενδιαφέρον είναι ότι, στο τελευταίο του βιβλίο, δηλ. στο *From Humanism to Hobbes*, ο Quentin Skinner έχει κάνει δουλειά μυρμηγκιού: έχει αναζητήσει όχι απλώς τι σπούδαζε ο Milton, κατά την εποχή που σπούδαζε στο πανεπιστήμιο του Cambridge, αλλά και τι ήταν υποχρεωμένος να κάνει για να αποφοιτήσει από αυτό το πανεπιστήμιο. Φαίνεται, λοιπόν, ότι εάν ήσουν φοιτητής της εποχής του Milton, δεν θα μπορούσες να πάρεις πτυχίο χωρίς να μάθεις να υπερασπίζεσαι ή ν' ανασκευάζεις συγκεκριμένες προτάσεις που θα είχαν καθοριστεί από το διδακτικό προσωπικό της σχολής σου. Συγκεκριμένα, δύο φορές, θα έπρεπε να επιχειρηματολογήσεις ως εκείνος ο ρήτορας που υπερασπίζεται μία συγκεκριμένη πρόταση, ενώ τρεις φορές θα έπρεπε να επιχειρηματολογήσεις, δημόσια, ως εκείνος ο ρήτορας που παίζει τον ρόλο της Πολιτικής Αγωγής.⁵⁹¹ Ανάμεσα στους τίτλους των υποθέσεων οι οποίες είχαν καθοριστεί από το προσωπικό της σχολής για αντιπαράθεση, διαβάζουμε ορισμένοι φοιτητές είχαν αντιπαρατεθεί, in utraque partem, επί των εξής ζητημάτων:

1. Η ισότητα σε ένα κράτος είναι κάτι το επικίνδυνο
2. Η μέση λύση συνιστά τον πιο ασφαλή τρόπο διατήρησης ενός κράτους
3. Ο Θεός μπορεί να παραχθεί μέσω κάποιας χημικής τέχνης⁵⁹²

Εάν εξαιρέσει κανείς την τρίτη πρόταση, της οποίας η εκφορά και μόνο θα φαινόταν σίγουρα βλάσφημη, όχι μόνο κατά την εποχή που έζησε ο Milton αλλά ακόμα και κατά τη δική μας εποχή, οι υπόλοιπες προτάσεις θα μπορούσαν να εκφραστούν κάλλιστα από τα χείλη ενός οποιουδήποτε θεολόγου του 17^{ου} αιώνα. Αλλά το γεγονός ότι αυτές

⁵⁸⁸ Αυτ., σελ. 14.

⁵⁸⁹ Αυτ., σελ. 10.

⁵⁹⁰ Αυτ. σελ. 16.

⁵⁹¹ Quentin Skinner, *From Humanism to Hobbes*, ό.π., σελ. 134.

⁵⁹² Αυτ., σελ. 135.

οι προτάσεις μπορούσαν να θεωρηθούν μαχητές κατά την εποχή εκείνη, το γεγονός ότι ο φοιτητής θα έπρεπε όχι απλώς να μάθει να επιτίθεται στην άποψη ότι «η ισότητα είναι κάτι το επικίνδυνο» αλλά και υποχρεούται, από το διδακτικό προσωπικό του Cambridge να υπερασπίζεται μία τέτοια δήλωση κάνει όλη τη διαφορά. Κατ' αναλογία με τις υποθέσεις που σκιαγραφούνται σ' αυτή τη διατριβή, ετούτο δεν σημαίνει τίποτα λιγότερο από το εξής: η ιστορία του 17^{ου} αιώνα μάλλον θα πρέπει να ξαναγραφτεί. Εάν το Cambridge υποχρέωνε τους φοιτητές του να υπερασπίζονται τέτοιες προκείμενες, τότε το Cambridge ήταν μία μηχανή παραγωγής αμφισβήτησης και επανάστασης, κατά τον 17^ο αιώνα.

Επιπλέον, εάν δούμε αυτή τη ρητορική άσκηση σε συνδυασμό με το σχήμα της προσωποποίησης, αυτό σημαίνει απλούστατα ότι ο Milton γνώριζε πως να φορά μάσκες προκειμένου να υποκρίνεται τόσο ότι είναι κάποιος που είναι υπέρ της ισότητας όσο και ότι είναι κάποιος που φρίττει με την έννοια της ανθρώπινης ισότητας. Ο Milton είχε, με άλλα λόγια, μάθει στο Cambridge πως ν' αλλάζει τα πολιτικά πρόσωπα του με την ίδια άνεση που εμείς αλλάζουμε, σήμερα ρούχα, – και αυτός είναι, ίσως, ο λόγος που του αρέσει τόσο η *Ποιητική* του Αριστοτέλη, καθώς και τα ρητορικά εγχειρίδια της εποχής του.

Αυτός είναι, λοιπόν, ο δεύτερος Milton, αυτός που δεν φαίνεται στον *Εικονοκλάστη*. Διαβάζοντας κανείς συνδυαστικά όλες αυτές τις πληροφορίες, μπορεί να δει και τον ίδιο τον *Εικονοκλάστη* με άλλα μάτια. Επιπλέον, θα έλεγα ότι ένα ακόμα γεγονός που επιβεβαιώνει ότι ο Milton εφαρμόζει την τέχνη της δικανικής ρητορικής, στον *Εικονοκλάστη*, είναι το εξής: ο Milton γράφει στο προοίμιο του ότι ο συγγραφέας της *Βασιλικής Εικόνας* υπόσχεται πως θα παραθέσει Λόγους για ν' αποδείξει ότι οι επαναστάτες αδίκησαν τον βασιλιά. Όμως ο συγγραφέας του συγκεκριμένου βιβλίου, όποιος κι εάν είναι αυτός, απλώς καταλήγει στο να κατηγορεί τους επαναστάτες. Ο Milton πιάνει το μπαλάκι στον αέρα και γράφει, λοιπόν, ότι «επειδή Κατηγορίες και όχι Λόγοι συνιστούν το περιεχόμενο αυτού του βιβλίου, δεν χρειάζεται τίποτε άλλο παρά μόνο οι αντίθετες Κατηγορίες για να τεθεί το ζήτημα⁵⁹³ σε ισορροπία, μπροστά σε όλους τους Ανθρώπους». ⁵⁹⁴

⁵⁹³ Η υπογράμμιση δική μου. Σ.Τ.

⁵⁹⁴ Milton, *Εικονοκλάστης*, ό.π., Preface, σ.χ.: “But Allegations, not Reasons are the main Contents of this Book; and need no more then other contrary Allegations to lay the question before all Men in an even balance”.

Όπως προσπάθησα να δείξω στην ενότητα II, μία δικανική *quaestio* σχηματίζεται όταν έχει δύο αλληλοαναιρούμενες σκοπιές, οι οποίες συγκρούονται. Το απόσπασμα που μόλις αναδείχθηκε, λοιπόν, δεν επιβεβαιώνει τίποτε άλλο πέρα από το εξής γεγονός: παρότι το θέμα που ο *Εικονοκλάστης* ανοίγει είναι πολιτικό, ο Milton προτίθεται να το διαχειριστεί χρησιμοποιώντας τη ρητορική μέθοδο και μιλώντας σε ένα εικονικό δικαστήριο. Ο Milton δεν θ' αναφερθεί στα ρητορικά εγχειρίδια που διάβαζε και πρότεινε σε άλλους να διαβάζουν, στον *Εικονοκλάστη* του – αλλά το απόσπασμα που μόλις παρατέθηκε δείχνει ότι τη μέθοδο αυτών των εγχειριδίων πρόκειται να εφαρμόσει.

Τώρα, ο Milton στον *Εικονοκλάστη* του υιοθετεί την εξής ρητορική στρατηγική: πιάνει ένα προς ένα τα κεφάλαια της *Βασιλικής Εικόνας*, παραθέτει επιλεκτικά αποσπάσματα από τα κεφάλαια αυτά κι έπειτα προσπαθεί να πείσει τους αναγνώστες του πως κάθε συμπεριφορά του βασιλιά που παρουσιάζεται σ' αυτό το βιβλίο ως ενάρετη, συνιστά στην πραγματικότητα κακία. Ο Milton έχει διακρίνει ότι σε πρώτη φάση, ο μυστηριώδης συγγραφέας της *Βασιλικής Εικόνας* επιχειρεί:

1. Να δείξει ότι ο Κάρολος συγκαλούσε τα κοινοβούλια του εξαιτίας της υπέρμετρης αγάπης του για τις κοινοβουλευτικές διαδικασίες. Όπως είδαμε, προηγουμένως, ο “Κάρολος” ανοίγει την αυλαία της *Βασιλικής Εικόνας* δηλώνοντας ότι δεν υπήρξε ποτέ μονάρχης που επιθυμούσε περισσότερο από τον ίδιο τον κοινοβουλευτικό έλεγχο.
2. Να δείξει ότι οι υπήκοοι του, αντί να νιώσουν ευγνωμοσύνη για το γεγονός ότι ο βασιλιάς ζητούσε τη συμβουλή τους, άρχισαν να του ζητούν να εγκρίνει την Τριετή Πράξη, την οποία και ενέκρινε. Ήδη, αυτό θα έπρεπε να δείχνει πόσο υπέρμετρα αγαπούσε ο βασιλιάς τα κοινοβούλια του.

Ο Milton επιτίθεται σε αυτήν την περιγραφή του κόσμου δηλώνοντας, στο πρώτο κεφάλαιο του *Εικονοκλάστη* ότι ο λόγος που ο βασιλιάς συγκαλούσε τα κοινοβούλια του ήταν «επειδή τον συμβούλευσαν άλλοι και επειδή τον πίεζε η ανάγκη των Υποθέσεων του»⁵⁹⁵ και, συνεπώς, παρατηρεί ότι οι φαινομενικά ενάρετες αυτές ενέργειες δεν ήταν αποτέλεσμα κάποιας «δικής του επιλογής και ροπής».⁵⁹⁶ Ο Milton, εδώ, ακολουθεί τις συμβουλές που θα βρει κανείς στην ενότητα 23 του δεύτερου

⁵⁹⁵ Αυτ., σελ. 1 “not more by others advice and the necessity of his Affairs”.

⁵⁹⁶ Αυτ.: “his own choice and inclination”.

βιβλίου του *Ad Herennium*, σύμφωνα με το οποίο όταν ένας άνθρωπος κατηγορείται για ένα έγκλημα, μπορούμε να δείξουμε ότι το έγκλημα έγινε είτε λόγω αναγκαιότητας (*necessitudinem*), είτε λόγω τύχης (*fortunam*), είτε λόγω κάποιας αφροσύνης και, άρα, κακής επιλογής του ανθρώπου μας (*imprudentiam*), είτε από κάποιον συνδυασμό αυτών των πραγμάτων.⁵⁹⁷ Κατ' αναλογία με το έγκλημα για τον οποίο κατηγορείται μία *persona*, η επίκληση της αναγκαιότητας μπορεί ν' αποδειχθεί μοιραία ή και σωτήρια. Για παράδειγμα, εάν κάποιος με κατηγορήσει ότι σκότωσα με δόλο ή ενδεχόμενο δόλο τη γειτόνισσα με το αμάξι μου, η υπεράσπιση θα επιτύχει την αθώωση μου εάν δείξει ότι απλώς χάλασαν, ξαφνικά, τα φρένα του αμαξίου και, συνεπώς, δεν υπήρξε πρόθεση ούτε επιλογή από την πλευρά μου, αλλά υπήρξε αναγκαιότητα την οποία δεν μπορούσα να ελέγξω. Ο Milton χρησιμοποιεί, ωστόσο, με τον αντίστροφο τρόπο την αναγκαιότητα: γράφοντας ότι η αναγκαιότητα πίεζε τον βασιλιά να εγκρίνει την Τριετή Πράξη (εφόσον ο βασιλιάς ήθελε επειγόντως λεφτά για τον πόλεμο του) και, συνεπώς, δεν πρέπει να τον πιστεύουμε όταν μας δηλώνει ότι ενέκρινε περισσότερες ελευθερίες από δική του επιλογή.

Από τη δική του σκοπιά, ο συγγραφέας της *Βασιλικής Εικόνας* προσπαθεί να πείσει ότι ο Κάρολος αγαπούσε τις κοινοβουλευτικές διαδικασίες, καθώς και τους βουλευτές του. Όπως είδαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο, ο συγγραφέας αυτός προσπαθεί να μας πείσει ότι ο Κάρολος ήταν απλούστατα τόσο καλός και γενναιόδωρος με τους υπηκόους του, ώστε δεν του πέρασε καν από το μυαλό ότι θα μπορούσαν αυτοί να καταχραστούν τις ελευθερίες που τους έδωσε. Συνεπώς, ο “Κάρολος” γράφει ότι κάποιος θα μπορούσε να τον κατηγορήσει, όταν ενέκρινε την Τριετή Πράξη, ότι ήταν αφελής μια και δεν υπήρχε άλλη «λογική ερμηνεία αυτής της πράξης, πέρα από αυτή: είχα εξωφρενική εμπιστοσύνη (*extreme confidence I had*) στους Υπηκόους μου, πίστευα ότι ποτέ δεν θα κάνουν κακή χρήση αυτής της Πράξης, μέσω της οποίας διακήρυξα ότι τους εμπιστεύομαι τόσο πολύ [...]».⁵⁹⁸ Ο Milton, με κυνισμό γράφει ότι υπάρχει προφανώς και μία άλλη πιθανή ερμηνεία, εδώ, και αυτή είναι η ερμηνεία που ο βασιλιάς δεν θέλει να δούμε: ο βασιλιάς είχε ανάγκη να του εγκρίνουν οι υπήκοοι του ορισμένα χρήματα, προκειμένου να κατασφάζει τους Σκωτσέζους – και αυτή του η ανάγκη τον έκανε να ταπεινωθεί και να εγκρίνει την Τριετή Πράξη.

⁵⁹⁷ *Rhetorica ad Herennium*..., ό.π., II.XVI.23, σσ. 100-101

⁵⁹⁸ Charles I, *EIKΩN BΑΣΙΛΙΚΗ*, ό.π., σελ. 25.

Επιπλέον, προσπάθησα ήδη να δείξω ότι ο συγγραφέας της *Βασιλικής Εικόνας* γνωρίζει πως, από τη στιγμή που διακηρύττει το πόσο αγαπούσε και εμπιστευόταν τους υπηκόους του, κάποιος μπορεί να του υπενθυμίσει ότι είχε κάποτε εισβάλλει στη Βουλή των Κοινοτήτων μ' έναν μικρό στρατό, γυρεύοντας να συλλάβει τους ίδιους τους βουλευτές του. Είδαμε ήδη ότι ο Κάρολος περιγράφει την είσοδο του στη Βουλή ως εξής: «[...] πήγα [στην Βουλή των Κοινοτήτων] συνοδευόμενος από ορισμένους Κυρίους (Gentlemen), καθώς δεν είναι ένα ανεπιθύμητο πράγμα για τη Μεγαλειότητα και την ασφάλεια ενός Βασιλιά, το να έχει τη συνοδεία του, ειδικά όταν οι καιροί είναι ταραγμένοι [...]».⁵⁹⁹ Ο συγγραφέας της *Βασιλικής Εικόνας* δικαιολογεί με αυτά τα λόγια, την παρουσία του απειλητικού στρατού του επειδή θεωρεί ότι, οποιαδήποτε προσβολή στη Μεγαλειότητα του συνιστά προσβολή στο ίδιο το Βασίλειο.

Απέναντι σ' αυτήν την περιγραφή του κόσμου, ο Milton απλώς αντιτάσσει τη δική του, γράφοντας: «Και τι Κύριοι ήταν αυτοί! Ένα πεζικό κουρελήδων το οποίο προερχόταν από Καπηλειά και Μπουρδέλα, όλοι οι γόννοι και τα ναυάγια των Ταβερνών και των Κακόφημων σπιτιών. Και μετά μας λέει ότι *δεν είναι ένα ανεπιθύμητο πράγμα για τη Μεγαλειότητα και την ασφάλεια ενός Βασιλιά, το να έχει τη συνοδεία του, ειδικά όταν οι καιροί είναι ταραγμένοι*. Μία αξιοπρεπέστατη Μεγαλειότητα, αναμφίβολα, αυτή που έτσι συνοδεύεται [...] πλαισιωμένη από την αξιοπιστία τέτοιων Φρουρών και Πρόμαχων. Χαρούμενες εποχές, όταν Μπράβοι και Μαχαιοβγάλτες, δηλαδή τα μόνα ικανοποιημένα Μέλη της Κυβέρνησης του, θεωρήθηκαν οι πιο ικανοί και οι πιο αξιόπιστοι άνθρωποι για να υπερασπιστούν το Πρόσωπο του και παρατάχθηκαν απέναντι [...] σε ένα Κοινοβούλιο και σε όλους τους καλούς ανθρώπους».⁶⁰⁰

Ο Milton εδώ είναι λίγο αθυρόστομος, αλλά όχι χωρίς καλό λόγο. Εφόσον η απειλητική εισβολή του βασιλιά δεν περιγράφεται ως τέτοια, αλλά ως μία απλή είσοδος στο κοινοβούλιο και, εφόσον η συνοδεία του βασιλιά δικαιολογείται εκ του γεγονότος ότι οποιαδήποτε προσβολή προς το πρόσωπο του συνιστά προσβολή προς το βασίλειο, ο Milton περιγράφει τον κόσμο μ' έναν τρόπο που δείχνει ότι η εικόνα των Μπράβων και των Μαχαιοβγαλτών συνιστά ένδειξη ότι το βασίλειο δεν ήταν αξιοπρεπές. Αλλά

⁵⁹⁹ Αυτ., σελ. 13.

⁶⁰⁰ Milton, *Εικονοκλάστης*, ό.π., σελ. 22: "Gentlemen, indeed; the ragged Infantrie of Stewes and Brothels; the spawn and shiprack of Taverns and Dicing Houses: and then he pleads it was no unwonted thing for the Majesty and safety of a King to be so attended, especially in discontented times. An illustrious Majestie no doubt, so attended... plac'd in the fidelity of such Guards and Champions. Happy times, when Braves and Hacksters the only contented Members of his Government, were thought the fittest and the faithfulest to defend his Person against... a Parliament and all good Men."

αυτή η αθυρόστομη παρωδία εξυπηρετεί κι έναν άλλο στόχο: τον στόχο να σπάσει το μελόδραμα που ο βασιλιάς ή, τέλος πάντων, ο σκοτεινός μυστικοσύμβουλος που κρύβεται πίσω από το βιβλίο του βασιλιά, επιθυμεί να κατασκευάσει. Όμως ο βασιλιάς έχει ακόμα ένα παράπονο: γράφει ότι τον κατηγορούν για σκληρότητα και εκδικητική μανία, καθώς πήγε να συλλάβει τα μέλη του κοινοβουλίου που τον είχαν προσβάλλει.

Έχουμε ήδη δει ότι ο συγγραφέας της *Βασιλικής Εικόνας* έχει κατά πάσα πιθανότητα διαβάσει το *De Officiis*, εγχειρίδιο όπου αναγράφεται ότι η σκληρότητα και η εκδικητική μανία ταιριάζει στα θηρία και όχι στους ενάρετους ανθρώπους. Ο “Κάρολος”, λοιπόν, έχει τους λόγους του όταν γράφει ότι δεν είχε λόγο να θέλει να εκδικηθεί τους άντρες αυτούς, διαβεβαιώνοντας “τον γιό του” ότι δεν είχε μπει ποτέ σ’ αυτόν τον πειρασμό. Ο Milton, εδώ, απαντά με ειρωνεία ότι, όντως, «κανέναν λόγο δεν είχε: απλώς διψούσε να τους καταδικάσει σε θάνατο, επειδή έφερναν διαρκώς αντιστάσεις απέναντι στις τυραννικές πρακτικές του».⁶⁰¹ Ο Milton, με άλλα λόγια, έχοντας διαβάσει και ο ίδιος το *De Officiis*, γνωρίζει ότι η σκληρότητα συνιστά κριτήριο διάκρισης του ενάρετου ηγεμόνα από τον τύραννο και ξέρει ότι αυτό το γνωρίζει και ο συγγραφέας της *Βασιλικής Εικόνας*. Ο Milton ξέρει, επίσης, ότι υφίσταται το σχήμα της παραδιαστολής, μέσω του οποίου κάποιος μπορεί να μασκαρέψει τις επονείδιστες πρακτικές του με τον μανδύα των αντίστοιχων αρετών. Ο Milton τα γνωρίζει όλ’ αυτά επειδή έχει διαβάσει τόσο τον Κικέρωνα, όσο και τον Κοϊντιλιανό, δηλαδή τους ρήτορες που μας συνιστά, στο *Of Education*, να διαβάσουμε κι εμείς. Και δεν έχει καμία απολύτως διάθεση να επιτρέψει στον μυστικοσύμβουλο του βασιλιά να παίξει ύπουλα παιχνίδια σε ό,τι αφορά τους ορισμούς τέτοιων κομβικών εννοιών.

Σε ό,τι αφορά το *Common Prayer Book*, ο Milton αντιμετωπίζει επίσης με ειρωνεία τις δικαιολογίες του βασιλιά. Απέναντι στις ενστάσεις του “Κάρουλου”, σύμφωνα με τον οποίον όλοι οι Χριστιανοί έχουν κοινές ανάγκες, εφόσον πιστεύουν στον ίδιο Θεό, και γι’ αυτό δεν θα έπρεπε να χρησιμοποιούν την *inventio* σε ό,τι αφορά την ερμηνεία των Γραφών, ο Milton απαντά:

Είναι αλήθεια ότι προσευχόμαστε στον ίδιο Θεό, αλλά συνεπάγεται αυτό ότι θα πρέπει πάντα να χρησιμοποιούμε τις ίδιες Λέξεις; Γιατί, τότε, να μη χρησιμοποιούμε πάντα μία μόνο λέξη, αφού προσευχόμαστε σε έναν Θεό;

⁶⁰¹ Αυτ., σελ. 21.

Ισχύει ότι διακηρύττουμε τις ίδιες αλήθειες, αλλά η Λειτουργία δεν καταλαβαίνει πάντα τις ίδιες αλήθειες με τον ίδιο τρόπο [...]⁶⁰²

Είδαμε ήδη ότι οι σκωτσέζοι ιερείς προσέγγιζαν μ' έναν ιδιαίτερο τρόπο τις Γραφές: καλώντας τους πιστούς ν' αντιπαρατεθούν επί της όποιας ερμηνείας των Γραφών θεωρούσαν θεμιτή ή αθέμιτη. Αυτόν τον τρόπο προσέγγισης των Γραφών ο Κάρολος δεν μπορούσε ή δεν ήθελε να τον ανεχτεί: γι' αυτό και αποπειράθηκε να εξισώσει, στη *Βασιλική Εικόνα* την *inventio* με την αμαρτία. Αυτό σημαίνει, σύμφωνα με τα όσα έχουμε δει εξετάζοντας τόσο τους Ρωμαίους ρήτορες όσο και τα εγχειρίδια των Leonard Cox και Thomas Wilson, ότι ο Κάρολος θεωρούσε αμαρτία το να ερμηνεύονται οι γραφές με πολλούς και πιθανούς τρόπους. Ο Milton, γνωρίζοντας τι ακριβώς προβλημάτιζε τον Κάρολο, επισημαίνει από τη δική του σκοπιά ότι το να εξαναγκάσει, ένας μονάρχης, τους υπηκόους του να μην προσεύχονται όπως τους αρέσει «συνιστά μία Τυραννία η οποία θα είχε πιο μακριά χέρια από εκείνους τους Γίγαντες που κάποτε απείλησαν να συνθλίψουν τον Παράδεισο».⁶⁰³

Ο Milton δεν μιλά ευθέως, εδώ. Ίσως και να μοιάζει, μάλιστα, με θρησκευτικό ζηλωτή που δεν του αρέσει να του λένε πως να προσεύχεται. Φαντάζει ένας Milton διαφορετικός από εκείνον που γράφει, στο *Of Education*, ότι δεν θα πρέπει κατά κανέναν τρόπο να γινόμαστε θρησκευτικοί ζηλωτές. Ωστόσο πρόκειται για τον ίδιο άνθρωπο, ο οποίος υποδύεται απλώς έναν διαφορετικό ρόλο. Στον *Εικονοκλάστη* ο Milton ποτέ δεν θα ομολογήσει ότι έχει διαβάσει τις βλάσφημες οδηγίες του Wilson ή και του Κοϊντιλιανού, σύμφωνα με τις οποίες μπορείς να αποδώσεις τις όποιες αξιώσεις σου στον Θεό, υποδυόμενος τον ρόλο του, εφόσον δεν μπορείς να παρακινήσεις μ' άλλον τρόπο τους ακροατές σου σε δράση.

Αλλά, ακριβώς επειδή ο Milton γνωρίζει ότι αυτό το παιχνίδι μπορεί να παιχτεί, δεν του αρέσει να θέτει ένας μονάρχης όρια στους ρόλους που μπορεί να παίζει κανείς με τον Θεό: δεν του αρέσει, με άλλα λόγια, να θέτει κανείς όρια στην *inventio*. Για να το θέσω αλλιώς: εάν ο Milton πίστευε τόσο στον Θεό όσο ισχυρίζεται στον *Εικονοκλάστη* ότι πιστεύει, τότε δεν θα εξοργιζόταν τόσο με τον ίδιο τον Κάρολο, όσο με τους ρήτορες που μας καλεί ανεπιφύλακτα να διαβάσουμε.

⁶⁰² Αυτ., σελ. 128.

⁶⁰³ Αυτ.

Όμως ο Milton είναι ακριβώς το είδος του ανθρώπου που καταγγέλλει και φοβάται ο συγγραφέας της *Βασιλικής Εικόνας*: είναι δηλαδή ο άνθρωπος που υποδύεται τον ρόλο του Θεού προκειμένου να αμφισβητήσει την καθαγιασμένη μοναρχία. Στη *Βασιλική Εικόνα*, ο υποτιθέμενος Κάρολος διευκρινίζει στον μικρό και άπειρο γιό του ότι είναι ένα κοινό λάθος το να πιστεύει κανείς ότι οι χειρότεροι άνθρωποι είναι αυτοί που δεν πιστεύουν στον Θεό. Στην πραγματικότητα, ο “Κάρολος” πιστεύει ότι αυτή η άποψη είναι αβάσιμη. Επειδή ακόμα και οι χειρότεροι άνθρωποι θα μας διαβεβαιώσουν ότι πιστεύουν στον Θεό, ειδικά όταν επιθυμούν να καθαιρέσουν τον νόμιμο βασιλιά τους. Ο “Κάρολος” το θέτει στον γιό του ως εξής: όποιος επιθυμεί «να καταστρέψει εσένα και τους δικούς σου» (to destroy you or yours) θα το κάνει αυτό «υπό τη μεταμφίεση των μεταρρυθμιστικών θεμάτων της Θρησκείας, επειδή αυτό φαντάζει, ακόμα και στους χειρότερους ανθρώπους, ως το καλύτερο και πιο ευνοϊκό ξεκίνημα των χειρότερων σχεδιασμών τους» (under pretensions of reforming matters of Religion, for that seems, even for the worst men, as the best and most auspicious beginning of their worst designs).⁶⁰⁴ Αν εξαιρέσουμε το κομμάτι περί *worst of men*, ο συγγραφέας μας μάλλον... δεν έχει κι άδικο. Από την άλλη, πώς θα μπορούσε ο συγγραφέας της *Βασιλικής Εικόνας* να μην βλέπει την όλη υποκρισία των Άγγλων επαναστατών; Κι ο ίδιος υποκριτής ήταν. Εκτός κι αν πιστεύει, κανείς, ότι:

- Όλα αυτά τα γράφει ο βασιλιάς Κάρολος επειδή, όντως
- επιθυμεί απλώς να εξομολογηθεί κάποιες ιδιωτικές του σκέψεις στον γιό του, οι οποίες σκέψεις, όντως
- ήταν σκέψεις συγχώρεσης απέναντι στους επαναστάτες οι οποίοι ήθελαν να τον εκθρονίσουν και ότι αυτές οι σκέψεις, όντως
- κατέληξαν, εντελώς συμπτωματικά, όχι στα χέρια του Κάρολου II, αλλά στα χέρια όλων των Βρετανών υπηκόων του βασιλιά, σε μία στιγμή όπου, όντως
- οι επαναστάτες τον είχαν εκθρονίσει και εκτελέσει.

Επί της αρχής και, επειδή τείνω να εμπιστεύομαι τη μέθοδο που εκθέτει ο Wilson ή ακόμα και ο Milton, μου φαίνεται ότι τίποτα δεν είναι αδύνατο. Ας πούμε, λοιπόν, ότι το να ισχύουν όλα τα παραπάνω μου φαίνεται εξαιρετικά απίθανο. Από την άλλη, ο Milton δηλώνει ξερά στον *Εικονοκλάστη* του, όταν φτάνει στην ανάλυση του 27^{ου}

⁶⁰⁴ Charles I, *EIKΩN BΑΣΙΛΙΚΗ*, ό.π., σελ. 220.

κεφαλαίου της *Βασιλικής Εικόνας*, ότι το κεφάλαιο αυτό έχει την αξίωση να απευθυνθεί στους Άγγλους πολίτες και να τους κάνει να μετανοήσουν προκειμένου να επιστρέψουν στην πρότερη σκλαβιά τους, επιτυγχάνοντας έτσι την παλινόρθωση της μοναρχίας.⁶⁰⁵ Ο Milton παρατηρεί, ψυχρά, ότι «το κεφάλαιο αυτό έχει γραφτεί με Τέχνη και Κόπο».⁶⁰⁶ Από την άλλη, σημειώνει εύθυμα πως «ό,τι έχει να πει ο βασιλιάς στον γιο του, ως πατέρας προς τον γιο, δεν αφορά εμάς. Και ότι έχει να του πει ως Βασιλιάς της Αγγλίας, δεν αφορά τον γιο του».⁶⁰⁷ Αυτό, προσθέτει ο Milton, συμβαίνει επειδή ο Θεός και το Κοινοβούλιο τους έχουν και τους δύο ξεφορτωθεί από την Αγγλία.⁶⁰⁸ Σε ό,τι αφορά, λοιπόν, τη δακρύβρεχτη παρακίνηση του Κάρολου στον γιο του «να θεραπεύσει τις παλιές πληγές ή να εμποδίσει νέες από το να σχηματισθούν, αυτό [δηλ. η παλινόρθωση της δυναστείας] θα μας έριχνε αναπόφευκτα στις παλιές και ολοκληρωμένες Μιζέριες, θα μας ανάγκαζε να ξαναρχίσουμε τους παλιούς και κουραστικούς Πολέμους και θα μας έβαζε ξανά σε μία θανάσιμη πάλη για Ελευθερία και Ζωή».⁶⁰⁹ Ο Milton καταλήγει στο συμπέρασμα ότι, ένας τέτοιος πόλεμος είναι αναπόφευκτος σε μία πολιτεία όπου οι δημόσιες διαβουλεύσεις (Counsels) των ανθρώπων «ματαιώνονται, αποθαρρύνονται, ακυρώνονται και ανασκευάζονται»⁶¹⁰ επειδή έτσι το θέλει ένας μονάρχης.

Τώρα, προτού κλείσουμε με αυτό το κεφάλαιο θα ήθελα να σημειώσω κάτι. Σε ό,τι αφορά την εποχή που εξετάζουμε, ο όρος counsel είναι συνώνυμος με τον όρο deliberation και σχετίζεται, υπ' αυτήν την έννοια, με την έννοια της βούλευσις δηλ. με μία έννοια που κατάγεται από τα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη, βιβλίου που γνώριζε κάθε ουμανιστής του 16^{ου} και του 17^{ου} αιώνα. Ο Milton είχε έρθει σίγουρα σ' επαφή μ' αυτό το βιβλίο από μικρή ηλικία, καθότι ήταν ένα σύγγραμμα που έπρεπε υποχρεωτικά να το σπουδάσει ένας φοιτητής της εποχής του, στο Cambridge.⁶¹¹

Σε ό,τι αφορά τη μέθοδο που διδάσκουν οι ρήτορες οι οποίοι μας απασχολούν, ο αριστοτελικός ορισμός της βούλευσις (όρος που μπορεί να αποδοθεί στα λατινικά με τους όρο deliberatio και consilium,⁶¹² στα αγγλικά με τον όρο deliberation ή/και

⁶⁰⁵ Milton, *Εικονοκλάστης*, ό.π., σελ. 179.

⁶⁰⁶ Αυτ.

⁶⁰⁷ Αυτ.

⁶⁰⁸ Αυτ.

⁶⁰⁹ Αυτ.

⁶¹⁰ Αυτ., σελ. 190.

⁶¹¹ Quentin Skinner, *From Humanism to Hobbes*, ό.π., σελ. 185.

⁶¹² Lewis, *A Latin Dictionary*, ό.π., σ.218.

counsel και στα νέα ελληνικά με τον όρο διαβούλευση) έχει αξία για τον εξής λόγο: όλες οι οδηγίες που είδαμε στις πρώτες ενότητες της παρούσας διατριβής, όσο διαλογικές κι αν είναι, όσο κι αν μας συμβουλεύουν να υιοθετούμε την προοπτική του άλλου για να επεξεργαζόμαστε τα πράγματα πιθανολογικά, παραμένουν μονολογικές. Μονολογικός είναι ο διάλογος που κάνουμε όταν οικειοποιούμε τα πρόσωπα των άλλων και τα βάζουμε να συζητάνε, ακόμα κι αν αυτά τα πρόσωπα τα βάζουμε να τσακώνονται μεταξύ τους ή να φέρνουν αντιρρήσεις το ένα στο άλλο. Για παράδειγμα, στην ενότητα III έβαλα έναν επινοημένο πλην γνωστό διεθνολόγο να κατασκευάζει μία persona υπεράσπισης της Τουρκίας και μία persona πολιτικής αγωγής κι έπειτα να εξαναγκάζει τα πρόσωπα αυτά να επιχειρηματολογούν. Αλλά, στον διεθνολόγο μας, ακόμα και υπό το πρίσμα αυτής της μεθόδου, κάτι μπορεί να ξεφύγει πάντα. Το πιθανολογικό παιχνίδι, με άλλα λόγια, αν είναι πάντα μονολογικό, είναι και πάντα επισφαλές. Αυτό συμβαίνει επειδή ορισμένες φορές, δεν έχεις την ψυχραιμία να σκεφτείς τα πράγματα πιθανολογικά, δηλ. να υποδυθείς την persona του αντίδικου σου. Αν, με άλλα λόγια, έχεις εξοργιστεί με τον Milton ο οποίος έκανε τη Χ πράξη, ενδέχεται να σου είναι ιδιαίτερα δύσκολο το να φορέσεις την persona του Milton, και να αντιλογήσεις, ως Milton, με τον εαυτό σου. Αλλά, ίσως, γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο αξίζει σε ψύχραιμη κατάσταση να έχεις θέσει (εις εαυτόν) την εξής μεθοδολογική οδηγία: εφόσον βρεθώ σε μία κατάσταση όπου θα νιώθω ιδιαίτερα ταπεινωμένος, ή ενάρετα θυμωμένος με κάποιον και, εφόσον σ' αυτήν την κατάσταση έχω προβλέψει ότι δεν θα έχω την ενάργεια να υποδυθώ εγώ τον ρόλο του Milton, *θα πρέπει να έχω προβλέψει επίσης το να υπάρχει κάποιος φίλος ή κάποιος ομόδοξος προς τις πολιτικές μου απόψεις άνθρωπος, ο οποίος θα είναι σ' ετοιμότητα, υπ' αυτές τις συνθήκες. Θα είναι σ' ετοιμότητα για να υποδυθεί τον ρόλο του αντιδίκου μου, εφόσον του το ζητήσω.*

Αυτό πρέπει να το κάνω επειδή, όσο ενάρετος κι αν νιώθω ότι είμαι, αντιλαμβάνομαι ότι μπορεί κάποιος υποκριτής να μ' έχει κουρδίσει και να μ' έχει κάνει να πιστεύω πως ένα συγκεκριμένο πρόσωπο (μία συγκεκριμένη χώρα, πολιτική ομάδα, ένας άνθρωπος, ή ό,τι άλλο) αξίζει πάντα την υπεράσπιση μου ή την εχθρότητα μου. Συνεπώς, για να δω αν και κατά πόσο είμαι κουρδισμένος, θα πρέπει ίσως να βάλω κάποιον άλλον ν' αντιδικήσει με μένα, αφού δεν είμαι εκ φύσεως σε θέση ν' αντιδικήσω εγώ μ' εμένα και να παίξω τον ρόλο της υπεράσπισης αυτής της πολιτικής ομάδας. Σύμφωνα με το δεύτερο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* του Αριστοτέλη, καμία αρετή δεν υπάρχει,

εκ φύσεως, μέσα μας (οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται).⁶¹³ Αν έτσι έχουν τα πράγματα, χρειάζεται πάντα να διαβουλευόμαστε, τόσο νοερώς όσο και *δημόσια*, προκειμένου να κατανοήσω πόσο ενάρτεος είμαι ή ακόμα και τι σημαίνει ο όρος αρετή, σε κάθε περίπτωση.

Αλλά, έστω ότι είμαστε ιδιαίτερα χρησιμοθηρικοί ή ενάρτεοι ή μονοθεϊστές άνθρωποι και δεν δίνουμε σε κανέναν λογαριασμό. Σε τελική ανάλυση, σιγά να μην βάλλουμε κάποιον άλλον να παίξει τον αντίδικο μας προκειμένου να μας βοηθήσει στο ν' αμφισβητήσουμε τις πιο ιερές μας αξίες. Εντάξει. Αλλά και πάλι, διαβούλευση πρέπει να υπάρξει: ακόμα κι αν θες να τιμωρήσεις τον κύριο Milton, για την επονείδιστη συμπεριφορά του, θα πρέπει να επινοήσεις εναλλακτικά μέσα για την προσέγγιση του στόχου σου. Αν δεν είσαι καν σε θέση να σκεφτείς ποια θα μπορούσαν να είναι τα εναλλακτικά μέσα αυτά, αν βλέπεις μόνο έναν δρόμο, τότε μάλλον είσαι *σαφέστατα* *κουρδισμένος*.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη των *Ηθικών Νικομαχείων*, κάθε φορά που διαβουλευόμαστε, το κάνουμε αυτό επειδή αναζητούμε εναλλακτικά μέσα για την επίτευξη ενός στόχου (βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη).⁶¹⁴ Τώρα, ο Αριστοτέλης φαίνεται απρόθυμος να μας αφήσει περιθώριο να πιστέψουμε ότι το να πράττουμε εκούσια (δηλ. έχοντας επίγνωση του τι κάνουμε) σημαίνει ότι έχουμε πάρει απαραίτητα και κάποια απόφαση, έχοντας σταθμίσει προηγουμένως όλες τις εναλλακτικές επιλογές μας. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη η απόφαση (την οποία ονομάζει προαίρεσις, στα *Ηθικά Νικομάχεια*) υφίσταται εκεί όπου έχει προηγηθεί διαβούλευση και, συνεπώς, την ικανότητα του ν' αποφασίζουμε η/και να διαβουλευόμαστε δεν την έχουμε όλοι. Συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης γράφει ότι:

Η προαίρεση φαίνεται ότι δηλώνει πως ένα άτομο λειτουργεί εκούσια, αλλά οι δύο έννοιες δεν ταυτίζονται: το περιεχόμενο της έννοιας εκούσιο είναι ευρύτερο. Γιατί, το εκούσιο υπάρχει και στα παιδιά και, γενικότερα, στα ζώα. Ενώ η προαίρεση δεν υπάρχει. Επιπλέον, τα πράγματα που τα κάνουμε αιφνιδιαστικά, υπό την επίδραση της στιγμής, λέμε ότι τα κάνουμε εκούσια και όχι ότι τα έχουμε επιλέξει ή προτιμήσει.⁶¹⁵

⁶¹³ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, βιβλίο Β., [1103a].

⁶¹⁴ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, βιβλίο Γ. [1112b]

⁶¹⁵ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, βιβλίο Γ.2.: “περὶ προαιρέσεως ἔπεται διελθεῖν· οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἥθη κρίνειν τῶν πράξεων. ἡ προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταῦτόν δέ, ἀλλ’ ἐπὶ πλεόν

Είναι ακριβώς αυτή η απαίτηση για στάθμιση των επιλογών μας και, κατ' επέκταση, για προαίρεση, η οποία θα γεννήσει την ανάγκη ύπαρξης εκείνου του είδους ρητορικής που ο Αριστοτέλης ονομάζει συμβουλευτικόν και θα τονίσει το πόσο σημαντικό είναι αυτό το είδος στην ενότητα Α.3. της Ρητορικής του.⁶¹⁶ Στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει ούτε ένα ρητορικό εγχειρίδιο απ' όσα έχουμε εξετάσει, το οποίο δεν βλέπει την ανάγκη για συμβουλευτική ρητορική⁶¹⁷ - ακόμα και ο μοχθηρός συγγραφέας του *Ad Herennium* θα διδάξει στους αναγνώστες του πως να χρησιμοποιούν το συμβουλευτικό είδος της ρητορικής, δηλ. πως να εκφωνούν συμβουλευτικούς λόγους (*deliberationes*)⁶¹⁸ στην αρχή του ΙΙΙ βιβλίου της πραγματείας του. Και θα ξεκαθαρίσει ότι ο ρήτορας πρέπει πάντα να είναι ικανός να συμμετέχει στις πολιτικές διαβουλεύσεις (*civili consultatione*) της πολιτείας στην οποία ζει – ακόμη κι αν πρόκειται να τους χειραγωγήσει όλους, προς την επίτευξη των ιδιοτελών του συμφερόντων, ο ρήτορας μας θα πρέπει να διαθέτει την ικανότητα της διαβούλευσης.⁶¹⁹

Υπό το πρίσμα των παραπάνω, θα υπέθετα ότι οι περισσότεροι (αν όχι όλοι) οι ρεπουμπλικάνοι ρήτορες της εποχής του Milton δεν αντιλαμβάνονται τη ρεπούμπλικα (ή, τέλος πάντων, το πολίτευμα που αποκαλούν *Popular State*) ως αυτοσκοπό. Δεν αγαπούν, δηλαδή, τη ρεπούμπλικα επειδή τους αρέσει γενικά και αόριστα η πολιτική ελευθερία. Αντιθέτως, μου φαίνεται ότι βλέπουν την ρεπούμπλικα ως το κατεξοχήν ρητορικό πολίτευμα: δηλ. ως εκείνο το πολίτευμα το οποίο μας δίνει την ικανότητα να επιχειρηματολογούμε *in utraque partem causarum* και, συνεπώς, ενθαρρύνει την καλύτερη δυνατή ερευνητική μέθοδο του κόσμου. Αν δεν έχουμε ρεπούμπλικα, τότε δεν έχουμε ούτε έρευνα, ούτε πιθανολογικό εργαστήρι.

Θα έλεγα ότι, επειδή ο υποκριτής που κρύβεται πίσω από την *Βασιλική Εικόνα* τα γνώριζε όλ' αυτά, προσπάθησε να διαχωρίσει την *inventio* και την υποκρισία που αυτή κουβαλά μαζί της, από τους καθαγιασμένους θεσμούς της Αγγλίας ή, τέλος πάντων, να κατασκευάσει ένα μελόδραμα που θα έπειθε τους λαϊκούς Άγγλους ότι κάτι τέτοιο πρέπει να γίνει. Ο *Εικονοκλάστης* του (εξίσου ικανού υποκριτή) John Milton υπήρξε η πιο λυσσαλέα απάντηση, σε όλη αυτή τη μασκαράτα.

τὸ ἐκούσιον· τοῦ μὲν γὰρ ἐκουσίου καὶ παῖδες καὶ τᾶλλα ζῶα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὐ, καὶ τὰ ἐξαίφνης ἐκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ' οὐ).

⁶¹⁶ Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, ό.π., σελ. 99.

⁶¹⁷ Επ' αυτού, βλ. Quentin Skinner, *Forensic Shakespeare*, ό.π., σελ. 20.

⁶¹⁸ *Rhetorica Ad Herennium*, ό.π., ΙΙΙ.Ι.2.

⁶¹⁹ Αυτ. ΙΙΙ.Ι.3.

Όμως οι ρεπουμπλικάνοι επαναστάτες δεν είχαν ξεμπερδέψει με την υποκρισία των φιλομοναρχικών ρητόρων. Ο συγγραφέας της *Βασιλικής Εικόνας*, όποιος κι αν ήταν αυτός, υπήρξε απλώς ο άτυχος προάγγελος της αντεπίθεσης που θ' ακολουθούσε. Υπήρξε ένας υποκριτής ο οποίος, έχοντας καταλάβει το πόσο η τέχνη της ρητορικής αξίζει, έστησε ένα ολόκληρο δράμα για να στερήσει τους συμπολίτες του από τη μέθοδο που ο ίδιος διδάχτηκε. Αλλά η αντεπίθεση αυτή οργανώθηκε, τελικά, γύρω από τα βιβλία ενός άλλου μεγάλου υποκριτή ο οποίος επιχείρησε να παίζει ακριβώς το ίδιο παιχνίδι.

Λόγος γίνεται, εδώ, για τον Thomas Hobbes.

Κεφάλαιο Πέμπτο: Η Αντεπίθεση του Thomas Hobbes

Μία εξαιρετικά λεπτομερή ανάλυση του έργου του Hobbes έχει επιχειρήσει ο Leo Strauss με το βιβλίο του *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Στο βιβλίο αυτό, ο Strauss αφιερώνει ένα ολόκληρο κεφάλαιο, το οποίο ονομάζεται *The State and Religion*, σε μία συγκριτική αποτίμηση του *Elements of Law*, του *De Cive* και του *Leviathan*. Ο Strauss, ως κριτικός αναγνώστης, βλέπει τις απόψεις του Hobbes να μετασχηματίζονται, σταδιακά, καθώς περνά από το ένα βιβλίο στο άλλο. Στο *Elements of Law*, ο Hobbes φαίνεται να επισημαίνει ότι ο εκάστοτε μονάρχης έχει πάντα ορισμένες υποχρεώσεις απέναντι στον Θεό και, μία από αυτές, είναι το να φροντίζει για την αιώνια λύτρωση των υπηκόων του καθώς και η υποχρέωση να διαφυλάσσει ορισμένους νόμους που αφορούν στον έγγαμο βίο. Στο *De Cive*, ο Strauss παρατηρεί ότι η δεύτερη από αυτές τις υποχρεώσεις δεν φαίνεται, πια, πουθενά. Και, στον *Leviathan*, καμία από τις δύο υποχρεώσεις δεν αναφέρεται.⁶²⁰

Οι μεταστροφές του Hobbes σε ό,τι αφορά τη θρησκεία έχουν κάνει τον Strauss να υποθέτει (και, σωστά, κατά τη γνώμη μου) ότι ο Hobbes δεν ήταν και τόσο θρησκευόμενος όσο δήλωνε.⁶²¹ Επιπλέον, ο Strauss βλέπει τον Hobbes ν' απομακρύνεται και από το ουμανιστικό πρόγραμμα σπουδών της εποχής του – και, κυρίως, από τη μελέτη της ιστορίας, μελέτη την οποία ο Hobbes σεβόταν ιδιαίτερα στο πρώιμο έργο του.⁶²² Και, μάλιστα, τη σεβόταν τόσο ώστε να μεταφράσει τον *Πελοποννησιακό Πόλεμο* του Θουκυδίδη από τα αρχαία ελληνικά στα αγγλικά, τονίζοντας παράλληλα το πόσο σημαντικό είναι να μελετά κανείς τον ίδιο τον Θουκυδίδη.⁶²³ Στο ύστερο έργο του Hobbes όμως (και ειδικά στον *Leviathan* του) παρατηρεί κανείς ότι η φιλοσοφία έχει τον πρώτο λόγο απέναντι στην ιστορία. Και μάλιστα, όχι η φιλοσοφία γενικά και αφηρημένα, αλλά μια ιδιαίτερη φιλοσοφική μέθοδος που απομονώνει το ανθρώπινο ον, παρατηρεί τα πάθη του κι έπειτα με λογικό

⁶²⁰ Leo Strauss, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, μτφρ. Elsa Sinclair, The University of Chicago Press, Σικάγο-Λονδίνο, σελ. 69.

⁶²¹ Μολονότι εγώ αυτήν την αντι-θρησκευτική τάση του Hobbes δεν θα την απέδιδα μόνο στον ίδιο, αλλά και στην πλειονότητα των ουμανιστών (ή των ανθρώπων που έχουν λάβει ουμανιστική παιδεία) κατά τον 17^ο αιώνα στην Αγγλία.

⁶²² Αυτ., σελ. 79-107.

⁶²³ Αυτ. σελ. 81.

τρόπο αρχίζει να εκμαιεύει από τα πάθη αυτά ορισμένες καθολικές αρχές, οι οποίες αφορούν σε όλους τους ανθρώπους.⁶²⁴

Το θέμα είναι, λοιπόν, ότι ο Strauss δεν πιστεύει ιδιαίτερα τον Hobbes, όταν ο δεύτερος διακηρύσσει την πίστη του στον Θεό. Από την άλλη, μου φαίνεται ότι ο Strauss πιστεύει τον Hobbes, όταν ο τελευταίος διακηρύσσει την προτίμησή του για τη φιλοσοφία έναντι της ιστορίας. Σ' αυτήν την προτίμηση, ο Strauss τονίζει ότι ο Francis Bacon κατά πάσα πιθανότητα επηρέασε πολύ τον Hobbes – ο Hobbes άλλωστε, είχε διατελέσει γραμματέας του Bacon, έπειτα από τη διαμεσολάβηση της οικογένειας των Cavendish.

Η αλήθεια είναι ότι δεν μπορώ να ξέρω τι συνέβαινε στο κεφάλι του Hobbes και, συνεπώς, διευκρινίζω ότι ο Strauss μπορεί να έχει καθ' όλα δίκιο ως προς την παρατήρησή του ότι ο Hobbes πιστεύει ότι η ιστορία δεν έχει τόσα να προσφέρει όσα η φιλοσοφία.⁶²⁵ Όμως, όποιος έχει διαβάσει τις προηγούμενες ενότητες θα έχει καταλάβει ότι η παρατήρηση «δεν μπορώ να ξέρω τι συμβαίνει στο κεφάλι του X» δεν σημαίνει ότι πρέπει να παραιτηθούμε από το παιχνίδι της ερμηνείας – και, μάλιστα, δεν ξέρω και πώς θα μπορούσαμε να παραιτηθούμε από το παιχνίδι της ερμηνείας των φράσεων ή των πράξεων του παρελθόντος, ακόμα κι αν το θέλαμε. Σημαίνει, απλώς, ότι θα πρέπει να σκαφιστούμε όσες περισσότερες πιθανές ερμηνείες μπορούμε για να κατανοήσουμε τα γραπτά και τις πράξεις που μας ενδιαφέρουν και, υπ' αυτήν την έννοια, να μπούμε στη θέση του εκάστοτε Hobbes φορώντας πολλές και αλληλοαναιρούμενες μάσκες – στη μία περίπτωση, φορώντας τη μάσκα ενός θρησκευόμενου Hobbes, στην άλλη περίπτωση, φορώντας την persona ενός Hobbes ο οποίος είχε το X ασυνείδητο κίνητρο, στην τρίτη περίπτωση φορώντας τη μάσκα ενός δόλιου Hobbes ο οποίος ήξερε πολύ καλά τι έκανε όταν έγραφε το X, και ούτω καθεξής. Εν προκειμένω, προτίθεμαι να φορέσω τη μάσκα ενός Hobbes ο οποίος έχει μάθει να παίζει ακριβώς αυτό το παιχνίδι με τις μάσκες και, μάλιστα, έχει μάθει να φοράει και τη δική μας μάσκα (δηλ. την persona των αναγνωστών του), προτού επιχειρήσω να ερμηνεύσω γραπτά όπως είναι το *De Cive*, το *De Corpore* ή γραπτά όπως είναι ο

⁶²⁴ Αυτ., σελ. 100.

⁶²⁵ Από την άλλη, μπορεί να μην έχω δίκιο σε ό,τι αφορά το πως ο Strauss πιστεύει τον Hobbes σ' όσα λέει, ο δεύτερος, περί φιλοσοφίας και ιστορίας. Ενδέχεται ο Strauss να παρουσιάζει, απλώς, τις θέσεις του Hobbes σε ό,τι αφορά αυτό το θέμα και όχι να πιστεύει ότι ο Hobbes πιστεύει σ' αυτές τις θέσεις.

Leviathan. Αυτός, θα έλεγα, είναι ένας πιθανός κόσμος που δημιουργεί το *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes* του Quentin Skinner.

Και είναι αυτός ο κόσμος που προσπάθησα, σ' αυτή τη διατριβή, να καταστήσω λίγο πιο πειστικό ή λίγο πιο πιθανό. Σ' αυτόν τον κόσμο, μιλάμε για έναν Hobbes ο οποίος έχει διαβάσει τις μοχθηρές οδηγίες του *Ad Herennium*, έχει εκτελέσει τις θεατρικές ασκήσεις του Κοϊντιλιανού και έχει υπόψιν του τις παγερές οδηγίες ενός Thomas Wilson, ο οποίος τον έχει διαβεβαιώσει ότι μπορούμε πάντα να πουλήσουμε έξυπνα ένα παραμύθι, υποδυόμενοι τον ρόλο του Θεού ή μίας ιστορικής φιγούρας όπως είναι ο Κάρολος Α'. Σ' αυτόν τον πιθανό κόσμο, ο Hobbes έχει πρώτα υποδυθεί τον ρόλο του Leo Strauss (δηλ. του αναγνώστη του) κι έπειτα έχει κατανοήσει ότι θα πρέπει να διέλθει μέσα από ένα σύνολο ρόλων και να παίζει ιδιαίτερα περίπλοκα παιχνίδια με τις λέξεις, προκειμένου να κάνει τον αναγνώστη του να πιστέψει ότι ο ίδιος ο Hobbes δεν πιστεύει ιδιαίτερα πως η μελέτη της ιστορίας παρουσιάζει πολιτικό ενδιαφέρον.. Μπορεί, βέβαια, και να κάνω λάθος – αλλά θα ήθελα να τονίσω, εδώ, ότι η μεταβλητή X δεν παρέχει πληροφορίες για τη μεταβλητή Y, παρά μόνο όταν η μεταβλητή Y δύναται να λάβει διαφορετικές τιμές, σε συνάρτηση με τις διαφορετικές τιμές που θ' αποδώσουμε στη μεταβλητή X. Αποδίδοντας διαφορετικές αξιώσεις στον Hobbes (με δεδομένο ότι γνωρίζουμε, πλέον, με μία σχετική βεβαιότητα, ότι είχε μάθει να μασκαρεύει τις αξιώσεις του), το έργο του δύναται να μετασχηματισθεί – πράγμα που σημαίνει ότι δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για το θέλω-να-πω αυτού του έργου, αλλά μπορούμε να ελπίσουμε ότι αρκεί να υποδυθούμε τον ρόλο του Hobbes με πολλούς και διαφορετικούς τρόπους, προκειμένου να λάβουμε πολλές και πιθανές ερμηνείες αυτού του έργου κι έπειτα ν' αποφασίσουμε για το ποια ερμηνεία είναι πιο ωφέλιμη ή πιο ακριβής.

Επιπλέον, στον πιθανό κόσμο με τον οποίο προτίθεται ν' ασχοληθώ, ο Hobbes γνωρίζει, επίσης, το ίδιο γλυκόπικρο μάθημα που γνώριζε από πρώτο χέρι και ο συγγραφέας της *Βασιλικής Εικόνας*. Δηλαδή, γνωρίζει ότι είναι πάντα δυνατό να υποκριθεί, ένας οποιοσδήποτε ρεπουμπλικάνος ρήτορας, ότι πιστεύει στον Θεό προκειμένου να προκαλέσει μεγάλα προβλήματα στην καθαγιασμένη από τον Θεό μοναρχία. Γνωρίζει, επίσης, ότι και ιστορικά πρόσωπα του παρελθόντος προσφέρονται γι' αυτό το παιχνίδι: πράγματι, όπως έχουμε ήδη δει, ρήτορες της εποχής του Hobbes όπως ήταν ο Thomas Wilson επέμεναν ότι πάντα μπορούμε να καταστήσουμε συμμάχους στους σκοπούς μας ορισμένους νεκρούς Άγγλους που οι πράξεις τους

παρουσιάζουν ιστορικό και δημόσιο ενδιαφέρον και να φορτώσουμε σε αυτούς τους νεκρούς τα κίνητρα και τις αξιώσεις της επιλογής μας. Παραπλήσιες οδηγίες θα βρούμε και στον Κοϊντιλιανό, αλλά και στο *Ad Herennium*. Στις προηγούμενες ενότητες προσπάθησα να τονίσω ότι παρόμοιες οδηγίες είχαν μάθει ν' ακολουθούν και οι Ιταλοί ουμανιστές – ουμανιστές όπως ήταν ο Valla, ο Machiavelli και ο Guicciardini.

Συνεπώς, πιθανολογώ εδώ λέγοντας ότι μάλλον δεν πρέπει να πιστεύουμε τον Hobbes όταν μας δηλώνει ότι η ιστορία δεν έχει κάτι τόσο αξιόλογο να προσφέρει, όπως δεν τον πιστεύουμε όταν ομολογεί την πίστη του στον Θεό. Στην παρούσα ενότητα θα προσπαθήσω να δείξω ότι ο Hobbes θέλει να τον πιστέψουμε, ως προς αυτό, έτσι ώστε να περιορίσει τα παιχνίδια των ρόλων τα οποία είμαστε ικανοί να παίζουμε με τα πρόσωπα των νεκρών. Θα προσπαθήσω να δείξω, με άλλα λόγια, ότι η φιλοσοφία του Hobbes δεν επιθυμεί την ιστορία, καθότι η φιλοσοφία αυτή ενθαρρύνει τη μονολογική διαβούλευση και όχι τη διαλογική – αλλά, στην πραγματικότητα, ενδέχεται τα όσα γράφει ο Hobbes να *μην είναι καν φιλοσοφία* (υπό την έννοια ότι ούτε καν ο ίδιος δεν τα αντιλαμβανόταν ως φιλοσοφία). Ενδέχεται να πρόκειται για μοχθηρή στρατηγική, την οποία ο Hobbes χρησιμοποιεί για να καταστρέψει το υποκριτικό εργαστήρι που έχει δημιουργηθεί στην πατρίδα του. Γιατί, όπως είδαμε και στο 3ο κεφάλαιο της παρούσας ενότητας, ο εκλιπών μονάρχης (ή ο όποιος μυστικοςύμβουλος εξουσιοδοτήθηκε έτσι ώστε να παίζει τον ρόλο του μονάρχη) αυτό το εργαστήρι μισούσε και φοβόταν: το υποκριτικό εργαστήρι του ουμανισμού και, κατ' επέκταση, την πιθανολογική σκέψη. Ο Hobbes, με άλλα λόγια, δεν θέλει την ιστορία της εποχής του επειδή η ιστορία της εποχής του συνδυάζεται με τη ρητορική – οι ιστορικοί της εποχής του Hobbes έχουν μάθει να υποδύονται τους ρόλους των νεκρών φτιάχνοντας δεντράκια αλληλοαναιρούμενων ερμηνειών, όπως είναι αυτά της σύγχρονης στατιστικής: και ο Hobbes δεν ενδιαφέρεται τόσο για το αν ιστορικοί όπως ο Τάκιτος λένε την αλήθεια ως προς το Χ ή το Υ γεγονός ή για το αν η ιστορία είναι πιο ωφέλιμη από τη φιλοσοφία. Περισσότερο τον ενδιαφέρει να καταστρέψει τη μέθοδο που καλλιεργεί αυτά τα δεντράκια.

Ενδεχομένως, προς την ίδια κατεύθυνση, της κατατρόπωσης των πραγματικών του θεωρητικών εχθρών, ο Hobbes δημοσιεύει ανώνυμα το 1637 μια μετάφραση της *Ρητορικής* του Αριστοτέλη. Στη μετάφραση αυτή, ο Hobbes παραθέτει έναν ορισμό της ρητορικής πολύ διαφορετικό από αυτόν που είδαμε στην ενότητα II. Συγκεκριμένα, ο Hobbes βάζει στα χείλη του Αριστοτέλη τον εξής ορισμό της ρητορικής: «Η ρητορική

είναι η ικανότητα εκείνη με την οποία κατανοούμε τί θα μας εξυπηρετήσει, σε κάθε ζήτημα, έτσι ώστε να κερδίσουμε τη συγκατάθεση του ακροατή». ⁶²⁶

Υπό το πρίσμα αυτού του ορισμού, ο οποίος έχει γίνει ήδη αντικείμενο αξιολογικού σχολιασμού, ⁶²⁷ η ρητορική φαίνεται ότι είναι μία τέχνη που απλώς έχει δημιουργηθεί για να εξυπηρετεί τα ιδιοτελή συμφέροντα εκείνου που την χρησιμοποιεί. ⁶²⁸ Από τη ρητορική αφαιρείται, εδώ, το βασικό εργαλείο της – η *inventio*. Της αφαιρείται, αν μου επιτρέπεται να μιλήσω λίγο πιο μεταφορικά, η καρδιά της, μαζί και το πιο ισχυρό της όπλο. Η ρητορική, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη του 1637 (του οποίου τον ρόλο ο Hobbes υποδύεται), δεν χρησιμεύει για να αναζητά το πειστικό, αλλά για να πείθει.

Τώρα, αν κάποιος με ρωτούσε πιο παλιά αν θα θεωρούσα πιο πιθανό να αφαιρεί ο Hobbes το εργαλείο αυτό εκούσια ή ακούσια, από τον ορισμό της ρητορικής, δεν θα ήξερα τί να του απαντήσω. Σε γενικές γραμμές, η εικόνα της ανθρώπινης φύσης που σκιαγραφεί ο Hobbes στον *Leviathan* του δεν είναι και η καλύτερη: σύμφωνα με τον *Leviathan*, για παράδειγμα, οι άνθρωποι γεννιούνται με τις ίδιες δυνατότητες σε ό,τι αφορά την ευγλωττία. ⁶²⁹ Αλλά αυτό δεν θα πρέπει να μας καθησυχάζει: αντιθέτως θα πρέπει να μας ανησυχεί, καθώς:

Από αυτήν την ισότητα ως προς τις ικανότητες, γεννιέται και ισότητα σε ό,τι αφορά την ελπίδα να επιτύχουμε τους στόχους μας. Και, συνεπώς, αν δύο άνθρωποι ορέγονται το ίδιο πράγμα, το οποίο όμως δεν μπορούν και οι δύο να απολαύσουν, τότε γίνονται εχθροί. Και[...] επιθυμούν να καταστρέψουν ή να υποτάξουν ο ένας τον άλλον. ⁶³⁰

Όταν βλέπεις τέτοια αποσπάσματα στο έργο ενός ανθρώπου και, μετά, παρατηρείς ότι ο ίδιος άνθρωπος έχει δημοσιεύσει και μια αρχαία πραγματεία περί ρητορικής, τον ορισμό της οποίας έχει αλλοιώσει, σκέφτεσαι ότι ενδέχεται ο άνθρωπός μας να αλλοίωσε τον ορισμό αυτής της τέχνης χωρίς να έχει πλήρη συνείδηση του τι κάνει. Ακόμα, δηλαδή, κι αν πιστεύεις ότι ο άνθρωπος μας είναι ιδιαίτερα μοχθηρός, είναι δυνατόν να πιστεύεις ότι είναι τόσο πονηρός ή/και ικανός, ώστε να αλλοιώνει τους

⁶²⁶ Thomas Hobbes, *Η Τέχνη της Ρητορικής*, μτφρ. Γιώργος Καράμπελας, Ηριδανός, Αθήνα, 2016, σελ. 18.

⁶²⁷ Αυτ., βλ. το επίμετρο του Π. Μπασσάκου, στις σσ. 115-137

⁶²⁸ Skinner, *From Humanism to Hobbes*, ό.π., σελ. 256.

⁶²⁹ Hobbes, *Leviathan*, ό.π., σελ. 111.

⁶³⁰ Αυτ.

ορισμούς των εννοιών που χρησιμοποιούν οι αντίπαλοι του, όποτε η περίπτωση τον βολεύει και να μη λέει λέξη γι' αυτό;

Λοιπόν, φαντάζομαι πως ναι, είναι δυνατόν. Ας θυμηθούμε τις οδηγίες του Thomas Wilson (τον οποίο ο Hobbes ήξερε, κατά πάσα πιθανότητα, πολύ καλά): όταν θέλουμε να εξετάσουμε ποιες πιθανότητες είναι δυνατές, θα πρέπει να μπαίνουμε στη θέση του υποκειμένου που έγραψε αυτό που μας ενδιαφέρει και να αναλογιζόμαστε, όχι μόνο αν το υποκείμενο αυτό έχει τη βούληση να κάνει κακό (the will to do evil) αλλά αν διαθέτει και την ικανότητα ή τη δύναμη να κάνει κακό (the power to do evil).

Αν μπορούμε, λοιπόν, στη θέση ενός ανθρώπου όπως είναι ο Hobbes, θα δούμε ότι είχε διαβάσει το *Ad Herennium* και το *Institutio Oratoria* του Κοϊντιλιανού. Συνεπώς, ναι, είχε τη δύναμη να κάνει τόσο δόλια πράγματα και, μάλιστα, επρόκειτο για δύναμη που μπορούμε με ασφάλεια να υποθέσουμε ότι είχε καλλιεργήσει έπειτα από πολλά χρόνια εξάσκησης. Μου φαίνεται ότι ο Hobbes δεν θα μπορούσε παρά να έχει επανειλημμένως διαβάσει τις κυνικές οδηγίες του *Ad Herennium*, σύμφωνα με το οποίο μπορούμε να μπούμε στην persona του αντιπάλου μας, να δούμε ποιος είναι εκείνος ο ορισμός που υποβαστάζει τις απόψεις του κι έπειτα να καταστρέψουμε ή να αλλοιώσουμε αυτόν τον ορισμό, ύπουλα και παριστάνοντας ότι δεν έγινε τίποτα. Όπως είδαμε στην ενότητα III, ο συγγραφέας του *Ad Herennium* το θέτει ως εξής:

Όταν διαχειριζόμαστε έναν ορισμό (cum definitione utemur) το πρώτο πράγμα που πρέπει να κάνουμε, είναι να ορίσουμε συνοπτικά αυτό που μας ενδιαφέρει[...] το νόημα του ορισμού πρέπει πρώτα να εξηγηθεί συνοπτικά και να τροποποιηθεί, έτσι ώστε να ωφελήσει την υπόθεσή μας, κι έπειτα θα πρέπει να συνδέσουμε τα πεπραγμένα με την εξήγηση του ορισμού που εμείς προτείνουμε. Τέλος, η αρχή στην οποία βασίζεται ο ορισμός των αντιπάλων μας θα απορριφθεί, ως λανθασμένη, μη ωφέλιμη, ντροπιαστική ή επιβλαβής[...]»⁶³¹

Είδαμε, στην ίδια ενότητα, ότι και ο Κοϊντιλιανός ενθαρρύνει ένα παραπλήσιο παιχνίδι με μάσκες και ορισμούς. Θυμίζω ότι ο Κοϊντιλιανός το θέτει ως εξής. Όταν χωρίς τη βοήθεια μιας αυθεντίας θέλουμε να εξηγήσουμε «τι είναι ένα πράγμα, απαιτείται να κάνουμε τις εξής δύο κινήσεις: να καθιερώσουμε τον δικό μας ορισμό

⁶³¹ *Rhetorica Ad Herennium*, ό.π., II.XII.17, σσ. 86-89.

και να καταστρέψουμε τον ορισμό του αντιπάλου. Συνεπώς στις [ρητορικές] σχολές, όπου φανταζόμαστε εμείς οι ίδιοι την απάντηση του αντιπάλου, θα πρέπει να επινοήσουμε δύο ορισμούς, οι οποίοι θα πρέπει να εξυπηρετούν τις δύο αλληλοαναιρούμενες πλευρές της υπόθεσης και αυτό θα πρέπει να το κάνουμε όσο καλύτερα μπορούμε[...] θα πρέπει να δώσουμε ιδιαίτερη έμφαση στο ερώτημα του εάν ο δικός μας ορισμός είναι περιττός και άσχετος ή αμφίσημος ή ασυνεπής ή εάν μπορεί να βοηθήσει περισσότερο τον αντίπαλο από εμάς τους ίδιους[...] θα έχουμε σιγουρέψει τον κατάλληλο ορισμό, όταν έχουμε επεξεργαστεί προσεκτικά τί είναι αυτό που επιθυμούμε να επιτελέσουμε (quid velimus efficere)».⁶³²

Ένας από τους στόχους μου, όταν αναδείκνυα αυτά τα θεατρικά παιχνίδια στην ενότητα III ήταν, το ότι ήθελα να τα συνδέσω, ακριβώς, με αυτό που ο Hobbes κάνει στον ορισμό της ρητορικής (μολονότι ο πραγματικός μου στόχος, όπως έχω ήδη διευκρινίσει από την αρχή της παρούσας διατριβής, είναι να τονίσω στον αναγνώστη ότι είναι σημαντικό το να γνωρίζει πώς να παίζει και, κατ' επέκταση, να αναγνωρίζει πώς παίζονται τέτοια παιχνίδια).⁶³³

Μου φαίνεται, συνεπώς, ότι αναδεικνύοντας αυτές τις οδηγίες και συνδέοντας τις με τον τρόπο που αλλοιώνει ο Hobbes τον ορισμό της ρητορικής, αντιλαμβάνεται κανείς ότι αυξάνεται η πιθανότητα να ζούμε σ' έναν κόσμο στον οποίο ο άνθρωπός μας εκούσια προσπάθησε να καταστρέψει το υποκριτικό εργαστήρι που εδώ μας απασχολεί. Όμως δεν είναι μονάχα ο ορισμός της ρητορικής αυτός που ο Hobbes αλλοιώνει. Συνεπώς, θα ήθελα να στραφούμε τώρα στον ορισμό της διαβούλευσης, τον οποίο παραθέσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο και τον οποίο ο Hobbes επίσης αλλοιώνει και επιχειρεί να τον καταστήσει μία καρικατούρα αυτού που προηγουμένως ήταν. Έπειτα, νομίζω ότι ο Hobbes χρησιμοποιεί την καρικατούρα αυτή για να υποβαθμίσει τη μελέτη της ιστορίας.

Το γεγονός ότι ο Hobbes αλλοιώνει κι αυτόν τον ορισμό είχα επιχειρήσει να το αναδείξω σε μια μελέτη που έφερε τον τίτλο «Φόβος και Μονοσημαντότητα στο έργο του Thomas Hobbes».⁶³⁴ Σ' αυτή τη μελέτη, ακόμα έγραφα κάτω από την εντύπωση

⁶³² Quintilian, *Institutio Oratoria*, ό.π., VII.III.19; σσ. 93-94

⁶³³ Αναγνώστη, μη χάνεις ούτε στιγμή από το πεδίο της ορατότητας σου το γεγονός ότι απευθύνομαι σε εσένα. Η ιστορία της φιλοσοφίας μ' αρέσει και όντως προσπαθώ να στήσω ή να βοηθήσω να στηθεί, εδώ, μία πιθανή σκοπιά της ιστορίας μας. Αλλά, πρωτίστως, δεν πρέπει να χάνεις από τα μάτια σου ότι τα παιχνίδια για τα οποία εδώ κάνω λόγο παίζονται, εκούσια ή ακούσια (συχνότερα πιο ακούσια, κατά τη γνώμη μου) ακόμα και σήμερα.

⁶³⁴ Τσιρίγκας, *Φόβος και Μονοσημαντότητα...* ό.π., σσ. 26-32.

ότι είναι αρκετά πιθανό να αλλοιώνει ο Hobbes τον ορισμό της διαβούλευσης χωρίς να έχει ιδιαίτερη επίγνωση του τί κάνει. Και, γι' αυτόν τον λόγο, επιχείρησα να επισημάνω ότι ο Hobbes αντλεί από το έργο του γιατρού William Harvey τον νεοφανή ορισμό της διαβούλευσης που λανθάνει, όπως θα δούμε, στο έργο του.

Αλλά ας τα πάρουμε με τη σειρά. Η πρώτη φορά που συναντάμε έναν νεοφανή ορισμό της διαβούλευσης (εξ όσων γνωρίζω) στον λόγο του Hobbes, είναι όταν ο άνθρωπος μας αντιπαρατίθεται με τον φιλομοναρχικό επίσκοπο της Αγγλικανικής Εκκλησίας και ιδιαίτερα εκπαιδευμένο ρήτορα, John Bramhall. Πρόκειται για αντιπαράθεση που έλαβε χώρα το 1645, όταν οι δύο φιλομοναρχικοί προπαγανδιστές ήταν εξόριστοι στη Γαλλία – διωγμένοι από την επανάσταση που είχε ήδη ξεσπάσει στην Αγγλία. Οι ρήτορές μας είχαν φιλοξενηθεί στην έπαυλη που διατηρούσε στη Γαλλία ο στρατιωτικός σύμμαχος του Κάρολου Α', Μαρκήσιος του Newcastle. Ο Newcastle έβαλε τους ρήτορες μας να αντιπαρατεθούν επί του περιεχομένου μιας πραγματείας του Hobbes η οποία είχε δημοσιευτεί πρόσφατα: λόγος γίνεται, εδώ, για το *De Cive*. Μετά από την αντιπαράθεση, ο Μαρκήσιος έβαλε τους δύο προπαγανδιστές να συνοψίσουν τα επιχειρήματα τους γραπτώς και να του τα στείλουν για να τα διαβάσει. Σ' αυτές τις γραπτές πραγματείες θα στραφούμε τώρα.

Το περιεχόμενο της αντιπαράθεσης αφορούσε στην έννοια της ελευθερίας. Ο Hobbes είχε γράψει στο *De Cive* του (το οποίο δημοσιεύτηκε τρία χρόνια νωρίτερα από αυτήν την αντιπαράθεση) πράγματα που θα ήταν λογικό να προβληματίσουν τον Bramhall, παρότι το *De Cive* φαίνεται να στρέφεται, επί της αρχής, ενάντια στους ρεπουμπλικάνους επαναστάτες. Στο *De Cive*, λοιπόν, ο Hobbes δεν κρύβει πια τα λόγια του: αντιθέτως, επιχειρεί ευθέως να υποβαθμίσει όλα τα ρητορικά εγχειρίδια που έχουμε, εδώ, μελετήσει. Πρώτα απ' όλα, ο Hobbes στρέφεται, πολεμοχαρώς, ενάντια στη ρητορική όταν προσπαθεί ν' αποδείξει για ποιόν λόγο ένα Λαϊκό Κράτος (Popular State) πρέπει να κριθεί ως κατώτερο από ένα Μοναρχικό Κράτος. Σύμφωνα με τον Hobbes, υπάρχουν πολλοί που κάνουν τον αντίθετο ισχυρισμό, επειδή τους φαίνεται ότι στις συνελεύσεις ενός Λαϊκού Κράτους «όλοι οι άνθρωποι έχουν λόγο στις δημόσιες υποθέσεις, καθώς εκεί όλοι έχουν την ευκαιρία να δείξουν τη σοφία, τη γνώση και την ευγλωττία τους στις διαβουλεύσεις περί των πιο δύσκολων θεμάτων».⁶³⁵ Αυτό, σύμφωνα με τον Hobbes, δεν είναι παρά μια ανόητη ψευδαίσθηση, επειδή σε μια

⁶³⁵ Thomas Hobbes: *De Cive*, Oxford at the Clarendon Press, Νέα Υόρκη, 1983, σελ. 136

δημόσια συνέλευση, οι άνθρωποι που θα πάρουν τον λόγο, άλλη αξίωση δεν θα έχουν πέρα από το να δείξουν πόσο ευφυείς είναι και να ικανοποιήσουν τις φιλοδοξίες τους. Ο Hobbes προσθέτει μοχθηρά ότι αυτό δεν είναι, πάντως, σφάλμα των ίδιων των ανθρώπων που διαβουλεύονται σ' αυτές τις συνελεύσεις. Δεν είναι, δηλαδή, σφάλμα «που υπάρχει στον ίδιο τον Άνθρωπο, αλλά είναι σφάλμα που λανθάνει στη φύση της ίδιας της Ευγλωττίας, σκοπός της οποίας (όπως όλοι οι Δάσκαλοι της Ρητορικής μάς διδάσκουν) δεν είναι η αλήθεια (εκτός κι αν βρεθεί η αλήθεια κατά τύχη) αλλά η νίκη, και η ιδιότητα της [Ρητορικής] δεν είναι να παρέχει πληροφορίες, αλλά να γοητεύει».⁶³⁶

Ένα πράγμα που παρατηρούμε, εδώ, είναι οι προσωποποιήσεις του Hobbes. Ο Hobbes προσωποποιεί όλη την ανθρωπότητα (η οποία συμπεριλαμβάνει ακόμα και τους χειρότερους εχθρούς του) και διατυπώνει την άποψη ότι δεν φταίνει οι ίδιοι οι άνθρωποι για το ότι δεν είναι ικανοί να ζήσουν σε ένα οργανωμένο Λαϊκό Κράτος. Αντιθέτως, φταίει η αφηρημένη persona της ευγλωττίας. Συνεπώς, το κακό πρόσωπο στο δράμα του Hobbes δεν είναι οι άνθρωποι, αλλά είναι μία συγκεκριμένη διδασκαλία ή μάλλον ένα συγκεκριμένο πρόγραμμα σπουδών.

Υπερασπιζόμενος αυτήν την άποψη, ο Hobbes επικαλείται τις αυθεντίες των ίδιων των Δασκάλων της Ρητορικής (Masters of Rhetorick) για να μας πείσει ότι (α) η ρητορική δεν αποβλέπει στην αλήθεια αλλά στη νίκη και (β) ότι γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, σε μια δημόσια συνέλευση οι άνθρωποι δεν πρόκειται να κάνουν τίποτα άλλο, πέρα από το να διεκδικήσουν προσωπικά οφέλη. Μόνο που, η μόνη ρητορική αυθεντία της εποχής του Hobbes η οποία θα μας διαβεβαίωνε ότι κάτι τέτοιο ισχύει είναι ο Αριστοτέλης που μεταφράστηκε από τον ίδιο τον Hobbes – κανένα από τα ρητορικά εγχειρίδια που εξετάσαμε προηγουμένως δεν αφαιρούσε την inventio από τη ρητορική, συμπεριλαμβανομένων των εγχειριδίων που έγραψαν οι Cox, Ascham και Wilson). Συνεπώς, ο Hobbes δεν παραπέμπει σε κανέναν άλλον, εδώ, παρά στον ίδιο του τον εαυτό, δηλ. στον Αριστοτέλη του 1637.

Ένα άλλο πράγμα για το οποίο γκρινιάζει ο Hobbes (θυμίζοντας, ενοχλητικά, τον γερο-Bernardo του Guicciardini) είναι ότι συνήθως οι άνθρωποι χρησιμοποιούν τον όρο ελευθερία (liberty) προκειμένου να ντύσουν τις όποιες ιδιοτελείς αξιώσεις τους με έναν ωραίο και φαινομενικά ενάρετο μανδύα. Ο Hobbes γράφει ότι «δεν ξέρω κανέναν Συγγραφέα ο οποίος να έχει δείξει κατά τρόπο επαρκή τί είναι η ελευθερία και τί είναι

⁶³⁶ Αυτ., σελ. 137.

η σκλαβιά. Εκτιμάται, συνήθως, ότι το να κάνουμε όλα εκείνα τα πράγματα που επιθυμούμε είναι ελευθερία, ενώ το να μην μπορούμε να τα κάνουμε, κρίνεται ως σκλαβιά».⁶³⁷ Σύμφωνα με τον Hobbes, η έννοια της ελευθερίας μπορεί να οριστεί αλλιώς, για να γίνει πιο συγκεκριμένη. Ως ελευθερία μπορούμε να ορίσουμε την απουσία εκείνων των πραγμάτων που εμποδίζουν μία οποιαδήποτε κίνηση. Λέμε, για παράδειγμα, ότι το νερό είναι ελεύθερο, όταν δεν το εμποδίζει τίποτα να κινηθεί προς πάσα κατεύθυνση – όμως όταν έχουμε βάλει το νερό σ' ένα δοχείο, δεν είναι πια ελεύθερο.⁶³⁸ Υπό το πρίσμα αυτού του ορισμού, ο Hobbes θα επισημάνει ότι σε μια κοινοπολιτεία, όπως και σε μια οικογένεια, είμαστε πάντα πιο ελεύθεροι απ' όσο πιστεύουμε, καθώς οι νόμοι λειτουργούν όπως το δοχείο του παραπάνω παραδείγματος: μας αποτρέπουν να απολαύσουμε όλα όσα θα θέλαμε ιδανικά να απολαμβάνουμε, αλλά υπό μία έννοια έτσι μας καθιστούν και πιο ελεύθερους⁶³⁹ – καθότι αποτρέπουν και στους άλλους πολίτες να απολαύσουν τα δικά μας αγαθά.

Ο ορισμός αυτός, του Hobbes, συνδυάζεται έξοχα με την εικόνα της ανθρώπινης φύσης που σκιαγραφείται, ήδη από το πρώτο κεφάλαιο του *De Cive*, το οποίο φέρει τον τίτλο «Περί της κατάστασης των ανθρώπων χωρίς Πολιτική Κοινωνία». Σ' αυτό το κεφάλαιο, ο Hobbes θα θέσει ως δόγμα (δηλ. χωρίς επιχείρημα) την άποψη ότι οι άνθρωποι στη φυσική κατάσταση νιώθουν κατά βάση φόβο ο ένας για τον άλλο, καθώς είναι εξίσου ικανοί να βλάψουν αλλήλους. Ο Hobbes επισημαίνει ότι σε μια τέτοια κατάσταση οι άνθρωποι έχουν δίκιο να φοβούνται, καθώς οι συνάνθρωποί τους, θέλοντας να ικανοποιήσουν την ανάγκη τους για πλιάτσικο, δεν θα διστάσουν να τους βλάψουν. Και γιατί όχι; Νόμοι που ν' απαγορεύουν κάτι τέτοιο δεν υφίστανται, στη φυσική κατάσταση.

Αυτή η εικόνα της ανθρώπινης φύσης συνδυάζεται, λοιπόν, έξοχα με τον ορισμό της ελευθερίας που ο Hobbes φιλοτεχνεί, ως εξής: είμαι πιο ελεύθερος εκεί όπου υπάρχουν νόμοι, γιατί έχω μεγαλύτερη ελευθερία κίνησης. Ο Hobbes θα έλεγε ότι στην Ελλάδα, λ.χ., εφόσον δεν έχω παραβιάσει κανέναν κανόνα δικαίου και έχω τα απαραίτητα χρήματα, είμαι ελεύθερος να πάρω το αμάξι μου και να πάω μέχρι την Πάτρα, ακριβώς επειδή δεν θα βρεθεί κανένας στον δρόμο για να μ' εμποδίσει. Από την άλλη, αν στην ίδια κοινοπολιτεία σταματήσουν, ξαφνικά, να υπάρχουν νόμοι, τότε δεν θα είμαι

⁶³⁷ Αυτ., σελ. 125

⁶³⁸ Αυτ.

⁶³⁹ Αυτ.

ελεύθερος να πάω, όχι μόνο μέχρι την Πάτρα, αλλά ούτε μέχρι το περίπτερο για τσιγάρα – καθότι στον δρόμο, όλο και κάποιος θα μου επιτεθεί για να με ληστέψει, φερ' ειπείν. Συνεπώς, κατά την εκτίμηση του Hobbes, η ελευθερία μπορεί να καθοριστεί κατά τρόπο ντετερμινιστικό: η πολιτεία μπορεί να εκμεταλλευτεί τον φόβο που έχω για να μη χάσω τη ζωή μου και να στρέψει αυτόν τον φόβο εναντίον μου – να περιορίσει τη διάθεση μου για να ληστέψω τους άλλους και, παράλληλα, να εμποδίσει τους άλλους από το να ληστέψουν εμένα. Έτσι, θα είμαστε όλοι τουλάχιστον πιο ελεύθεροι απ' όσο θα ήμασταν σε μία φυσική κατάσταση.

Ο Bramhall, κατά πάσα πιθανότητα, δεν δυσκολεύτηκε και πολύ να διακρίνει πού το πήγαινε ο Hobbes με το *De Cive*. Αν ο πολίτης μπορεί να χαρακτηριστεί ελεύθερος ακόμα κι όταν εξαναγκάζεται να πράξει οτιδήποτε ο κυρίαρχος του τον προστάζει, αυτό δίνει στον εκάστοτε μονάρχη της Αγγλίας απόλυτη εξουσία επί των υπηκόων του και, παράλληλα, του δίνει τη δυνατότητα να μην μπορεί να χαρακτηριστεί, σε καμία περίπτωση, τύραννος. Αυτό σημαίνει ότι, οριακά, υπάρχουν ελάχιστες, αν όχι καθόλου, ασφαλιστικές δικλείδες ενάντια σε έναν μονάρχη ο οποίος θα μπορούσε να κάνει ό,τι θέλει, ακόμα και με την Αγγλικανική Εκκλησία.⁶⁴⁰ Συνεπώς, ως καλός ρήτορας, ο Bramhall επιστράτευσε όλα τα ρητορικά σχήματα που έχουμε δει, μέχρι στιγμής, ενάντια στον αντίπαλο του κι ακόμα περισσότερα.⁶⁴¹ Ο Bramhall θα φορέσει την persona του Θεού, την persona των αγγέλων, την persona του Αριστοτέλη και δεν θα διστάσει να σηκώσει από τον τάφο ένα σύνολο άλλων σοφών φιλοσόφων του παρελθόντος και να τους στρέψει ενάντια στον Hobbes. Για παράδειγμα, στην πραγματεία του Bramhall διαβάζουμε φράσεις όπως η ακόλουθη:

Το πρώτο μου επιχείρημα είναι το Herculeum ή Baculinum (επιχείρημα εκ της ράβδου) και αντλείται από εκείνο το ευχάριστο απόσπασμα μεταξύ του Ζήνωνα και του υπηρέτη του. Ο υπηρέτης είχε διαπράξει κάποια μικροκλοπή,

⁶⁴⁰ Για το ότι ο Bramhall ήταν ιδιαίτερα προβληματισμένος σε ό,τι αφορά τις καισαρικές βλέψεις του Hobbes περί κρατικών αξιωματούχων οι οποίοι θα εξουσιάζουν δια του ξίφους την εκκλησία, βλ. Nicholas Jackson, *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, 2007., σελ. 4. Στο βιβλίο αυτό παρατίθενται και ορισμένες πληροφορίες που σχετίζονται με τις ρητορικές σπουδές του Bramhall.

⁶⁴¹ Σε καμία περίπτωση δεν έχω καταγράψει ούτε το ένα δέκατο του πλούτου που μπορεί να βρεθεί στα ρητορικά εγχειρίδια που οι Hobbes και Bramhall διάβαζαν, εδώ. Τα ρητορικά εγχειρίδια της Ρωμαϊκής αρχαιότητας θα είχαν υλικό για εκατό διδακτορικές διατριβές, πολύ καλύτερες από τη δική μου. Απλώς αρκέστηκα στο να καταγράψω τη δική μου έποψη των ρητορικών εγχειριδίων και να προσπαθήσω να πείσω τον αναγνώστη ότι, στα εγχειρίδια αυτά, λανθάνει ένα ιδιαίτερα ισχυρό σχήμα (το σχήμα της προσωποποίησης) το οποίο, εφόσον συνδυαστεί με την εναλλαγή προοπτικών που η θεωρία των στάσεων (consituationes) προωθεί, τότε μπορεί να θεωρηθεί πρωτότυπο ακόμα και για τα δεδομένα της δικής μας εποχής.

και ο αφέντης τον έδερνε αλύπητα για το παράπτωμα του. Ο υπηρέτης σκέφτεται να τη φέρει στον αφέντη του, λέγοντας ότι η αναγκαιότητα της μοίρας τον έκανε να κλέψει. Ο αφέντης απαντάει «Η ίδια η αναγκαιότητα με κάνει κι εμένα να σε δέρνω». Όποιος αρνείται την ελευθερία είναι προτιμότερο να αντιμετωπίζεται με τη ράβδο παρά με επιχειρήματα, μέχρις ότου ομολογήσει ότι είναι στο χέρι αυτού που τον δέρνει είτε να συνεχίσει το ξύλο είτε να σταματήσει – ήτοι, να επιδείξει πραγματική ελευθερία.⁶⁴²

Εδώ θα πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι τα παραδείγματα, τόσο για τους Άγγλους ρήτορες μας όσο και για τους Ρωμαίους ρήτορες που τους δίδασκαν πώς να επιχειρηματολογούν, δεν έχουν μονάχα απεικονιστική αξία. Για παράδειγμα: στην παρούσα εργασία, δίνω πολλά παραδείγματα που ενθαρρύνουν εκείνους τους μεθοδολογικούς κανόνες που πιστεύω ότι ο αναγνώστης μου πρέπει να υιοθετεί στην καθημερινή του επικοινωνία και, ιδιαιτέρως, στην πολιτική επικοινωνία. Τα παραδείγματα, ωστόσο, πολύ συχνά επιβεβαιώνουν τους μεθοδολογικούς κανόνες ή της ηθικές αξίες (οι οποίες έχουν τη μορφή κανόνα) που συνήθως προωθούμε ως ανώτερους από άλλους. Αν γράψω ότι *η βία κατά των ανηλίκων είναι κάτι το κακό*, μπορώ να παραθέσω άφθονα παραδείγματα τα οποία θα επιβεβαιώνουν την ηθική αξία ή και την ωφέλεια αυτού του κανόνα. Μπορώ, ας πούμε, να επικαλεστώ παραδείγματα από στατιστικές έρευνες, τα οποία δείχνουν πως οι ανήλικοι που έχουν υποστεί βία έγιναν, αργότερα, εγκληματίες. Παραδείγματα που δείχνουν ότι έπαθαν, οι συγκεκριμένοι ανήλικοι, κατάθλιψη ή αυτοκτόνησαν. Πολλές φορές, λοιπόν, τα παραδείγματα κάνουν τον κανόνα να φαίνεται αυτονόητος. Αλλά γι' αυτόν τον λόγο, ο Κοϊντιλιανός σημειώνει ότι θα πρέπει πάντα να εξετάζουμε τα παραδείγματα *in utraque partem*: θα πρέπει, δηλαδή, να παρατηρούμε πάντα ποιες είναι εκείνες οι λανθάνουσες αναλογίες που τα παραδείγματα εισάγουν σε μια συζήτηση και, αν η περίπτωση το απαιτεί, να δείχνουμε πώς το παράδειγμα μπορεί να επιβεβαιώνει την αξία ενός κανόνα ο οποίος, στην πραγματικότητα, δεν είναι πάντα ο καλύτερος ή ο πιο λειτουργικός.⁶⁴³ Και αν ένας ανήλικος έχει μόλις κάψει, ζωντανό, ένα ζώο; Και αν τον πιάσουμε στα πράσα να διαπράττει κάποια άλλη επονείδιστη ενέργεια (να απειλεί τη

⁶⁴² Thomas Hobbes-John Bramhall, *Ελευθερία και Αναγκαιότητα*, μτφρ. Γιώργος Καράμπελας, Ηριδανός, Αθήνα, 2016, σελ. 20 (η πολύ καλή αυτή μετάφραση είναι ελαφρώς τροποποιημένη, έτσι ώστε να αναδειχθεί λίγο περισσότερο το χιούμορ του Bramhall. Για το αγγλικό απόσπασμα, βλ. Thomas Hobbes-John Bramhall: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, ed. Vere Chappel, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, σ. 4.).

⁶⁴³ Επ' αυτού, βλ. Quintilian, *Institutio Oratoria*, IX.I.31., σσ. 365, IX.II.56, σσ. 408-409 και IX.III.67, σσ.484-485.

ζωή ή τη γενετήσια αξιοπρέπεια ενός άλλου ανήλικου); Και αν δεν έχουμε άλλο μέσο να σταματήσουμε τέτοιου είδους ενέργειες πέρα από τη δική μας βίαιη επέμβαση;

Το πειστικό παράδειγμα, υπ' αυτό το πρίσμα, μπορεί πάντα να μας καταστήσει ανίσχυρους να διακρίνουμε ορισμένες αναλογίες που θα μας έκαναν να είμαστε πιο κριτικοί σε ό,τι αφορά την αξία ενός κανόνα – ή μπορεί, επίσης, να προσθέτει αναλογίες μεταξύ διαφορετικών κανόνων και μεθοδολογικών αρχών οι οποίες δεν υφίστανται, στην πραγματικότητα. Αν εγώ προωθώ, λ.χ., την πιθανολογική έρευνα ως κάτι το χρηστικό και κάποιος μου πει «κοίτα, αυτά που λες μου θυμίζουν, για παράδειγμα, εκείνους τους αδιόρθωτους στατιστικολόγους που βάζουν τον κόσμο σε κουτάκια προ-κατασκευασμένα κι έπειτα, όταν τα κουτάκια δεν είναι αρκετά σωστά, μας λένε: δεν έφταιγα εγώ, έφταιγε το πιθανολογικό μοντέλο μου», τότε θα έχει καταστήσει τα επιχειρήματα που εδώ εκθέτω ανάλογα προς εκείνα ενός ανθρώπου ο οποίος απλώς παπαγαλίζει στατιστικά μοντέλα. Όμως θα έχει, έτσι, προσθέσει περισσότερες αναλογίες μεταξύ της ρητορικής και της εφαρμοσμένης στατιστικής απ' όσες έχω εκθέσει, εδώ. Έτσι, ο αντίδικος θα έχει ανασκευάσει τους κανόνες που εδώ προσπαθώ να προτείνω ως χρηστικούς, συσχετίζοντας τα όσα γράφω με ερευνητές οι οποίοι δεν ακολουθούν, απαραίτητα, τη δική μου μέθοδο.⁶⁴⁴

Ο Bramhall, μέσω του δικού του παραδείγματος, επιχειρεί να δημιουργήσει την εντύπωση ότι τα επιχειρήματα του Hobbes είναι ανάλογα προς αυτά του σκλάβου του Ζήνωνα. Η αναλογία είναι η εξής: πολλές φορές, εκείνος που διδάσκει ότι όλες μας οι πράξεις εμφορούνται από αναγκαιότητα και δεν έχουμε ποτέ ελεύθερη επιλογή, ενδεχομένως να το διδάσκει αυτό για να δικαιολογήσει κάποια άθλια συμπεριφορά του. Η δεύτερη αναλογία που προφανώς αξιώνει να προσθέσει, εδώ, ο Bramhall, όταν χρησιμοποιεί το παράδειγμα του Ζήνωνα είναι η εξής: σ' όποιον μας λέει τέτοια πράγματα, αξίζει να του ρίχνουμε ξύλο και να μην τον ακούμε. Μεταξύ σοβαρού και αστείου, βλέπουμε εδώ πόσο απειλητική μπορεί να γίνει η σκιά ενός θεολόγου ο οποίος είναι, παράλληλα, εκπαιδευμένος ρήτορας. Ο Bramhall δεν είχε εκπαιδευτεί μονάχα στο να μιλάει ωραία: είχε εκπαιδευτεί και στο να αποδίδει τις δικές του αξιώσεις για βία σε νεκρούς του παρελθόντος (εδώ, στον Ζήνωνα).

⁶⁴⁴ Τέτοιες απόπειρες ανασκευής των επιχειρημάτων μου δεν έχω, μέχρι τώρα, δεχτεί. Αλλά είμαι βέβαιος ότι μπορεί να τις δεχτώ και υιοθετώ, απλώς, εδώ την persona του αντιδίκου μου.

Αλλά ακριβώς επειδή είναι και ο ίδιος εκπαιδευμένος ρήτορας, ο Hobbes *όλα αυτά τα βλέπει*. Απέναντι στο παράδειγμα του Bramhall, ο Hobbes θ' αποκριθεί ως εξής:

Η ιστορία [την οποία επικαλείται ο Bramhall] έχει ως εξής. Ο Ζήνων υποστήριζε ότι όλες οι πράξεις είναι αναγκαίες. Όταν λοιπόν έδειρε τον υπηρέτη του για κάποιο σφάλμα που είχε κάνει, εκείνος δικαιολογούνταν επικαλούμενος την αναγκαιότητα του σφάλματος του. Για να παρακάμψει αυτή τη δικαιολογία, ο αφέντης του επικαλέστηκε ομοίως την αναγκαιότητα του ξυλοδαρμού του. Δηλαδή, δεν δάρθηκε αυτός που υποστήριζε, αλλά αυτός που χλεύαζε την αναγκαιότητα των πραγμάτων, σε αντίθεση με ό,τι συμπεραίνει η Εξοχότητα του[...] ⁶⁴⁵

Ίσως επειδή ο Bramhall γνωρίζει ότι δεν θα βγάλει άκρη με τον Hobbes, χρησιμοποιώντας μονάχα παραδείγματα από τέτοιες ιστορίες, τα επιχειρήματα του παίρνουν, κάποια στιγμή, μια άλλη τροπή. Συνεπώς, ο Bramhall δεν αργεί να υιοθετήσει ένα ιδιαίτερα περίπλοκο ύφος λόγου (το οποίο δεν θυμίζει σε τίποτα το απλό και καθημερινό παράδειγμα του με τον Ζήωνα) και επιχειρηματολογεί ως εξής:

[...]ομολογώ ότι ο Θεός και οι καλοί άγγελοι είναι πιο ελεύθεροι απ' ό,τι εμείς, δηλαδή κατά την ένταση στον βαθμό ελευθερίας, αλλά όχι κατά την έκταση στο πλάτους του αντικειμένου· σύμφωνα με μια ελευθερία άσκησης αλλά όχι ειδολογικού καθορισμού. Μια ελευθερία άσκησης, δηλαδή ελευθερία να κάνεις ή να μην κάνεις, μπορεί κάλλιστα να είναι συμβατή με μια ελευθερία ειδολογικού καθορισμού[...] ⁶⁴⁶

Εδώ, η απάντηση του Bramhall φαίνεται εξαιρετικά περίπλοκη και, ενδεχομένως, στον αναγνώστη του (στον αναγνώστη της εποχής του Bramhall ή ακόμα και στον αναγνώστη της δικής μας εποχής) μπορεί να φαίνεται ιδιαίτερα απρόσιτη. Μας δημιουργεί, δηλαδή, την αίσθηση ότι ίσως θα πρέπει να εντρυφήσουμε στις σχολαστικές σπουδές του Bramhall προκειμένου να ερμηνεύσουμε τη φράση του ή/και να ανακαλύψουμε το κρυφό της βάθος.

Ίσως να είναι κι έτσι, ίσως να πρέπει να εντρυφήσουμε στη σχολαστική φιλοσοφία του Μεσαίωνα για να κατανοήσουμε στοχαστές όπως ήταν ο Bramhall ή ο Θωμάς ο

⁶⁴⁵ Thomas Hobbes-John Bramhall, *Περί Ελευθερίας και Αναγκαιότητας*, ό.π., σελ. 53.

⁶⁴⁶ Αυτ., σελ. 28.

Ακινάτης. Ωστόσο, υπάρχει κι άλλη μία ερμηνεία αυτής της φράσης. Ίσως ο Bramhall να προσπαθεί, εδώ, εκούσια να συσκοτίσει τα λόγια του, ακριβώς για να μας δημιουργήσει την αίσθηση ότι είμαστε ανεπαρκείς και ότι δεν έχουμε διαβάσει αρκετά, έτσι ώστε να τον καταλάβουμε. Όπως είδαμε, οι ουμανιστές είχαν μάθει ότι υπάρχει αυτό το τρικ, ότι ονομάζεται *significatio* και ότι, ένα αντίβαρο σ' αυτό το ύφος γραφής ή ομιλίας είναι πάντα το *χιούμορ*. Η απάντηση του Hobbes έχει ως εξής:

«Ομολογώ» λέει «ότι ο Θεός και οι καλοί άγγελοι είναι πιο ελεύθεροι απ' ό,τι εμείς, δηλαδή κατά την ένταση στον βαθμό ελευθερίας, αλλά όχι κατά την έκταση στο πλάτος του αντικειμένου σύμφωνα με μια ελευθερία άσκησης αλλά όχι ειδολογικού καθορισμού». Και πάλι, έχουμε εδώ δύο διακρίσεις που δεν είναι καθόλου διακρίσεις, αλλά περνιούνται για τέτοιες, με όρους που επινόησε δεν ξέρω κι εγώ ποιος, για να καλύψει την άγνοια του και να τυφλώσει τον νου του αναγνώστη[...]⁶⁴⁷

Παρατηρούμε ότι ο Hobbes, όσο κι αν δηλώνει ότι αντιπαθεί τους αρχαίους ρήτορες, είναι δικό τους παιδί σε ό,τι αφορά τα στρατηγήματα που έχει μάθει να χρησιμοποιεί, τουλάχιστον. Εδώ, ο Hobbes επιστρατεύει την κλασική ρητορική στρατηγική της παρωδίας του ασαφούς και υπαινικτικού λόγου, όπως του δίδαξαν ο Έρασμος, ο More και, κυρίως, ο Κοϊντιλιανός να κάνει. Όμως η παρωδία, σύμφωνα με αυτούς τους στοχαστές, προωθεί πάντα μία νέα ερμηνεία του κόσμου. Με άλλα λόγια, είδαμε ήδη ότι εφόσον έχουμε ενδώσει στη μελέτη των πιθανοτήτων, οφείλουμε πάντα να θεωρούμε ότι υπάρχουν πολλές και αλληλοαναιρούμενες ερμηνείες των δηλώσεων που μας ενδιαφέρουν. Αν είναι έτσι, τότε θα πρέπει να αποδεχόμαστε πάντα, ως μια πιθανή ερμηνεία της εκάστοτε σκοτεινής φράσης X, ότι μπορεί η φράση αυτή να μην προϋποθέτει καμία ιδιαίτερα περίπλοκη σκέψη – μπορεί ο συγγραφέας της απλώς να επιχειρεί να μας βυθίσει (ή να καταλήγει στο να μας βυθίζει, χωρίς να το επιδιώκει συνειδητά) σε έναν ωκεανό περίπλοκων υποθέσεων και διακρίσεων που αφορούν τη φράση του. Ο Hobbes φαίνεται υποψιασμένος σε ό,τι αφορά αυτό το τρικ και, ως εκ τούτου, σ' αυτό το σημείο φαίνεται να βρίσκεται πιο κοντά στον John Milton, παρά στον Bramhall. Ως εκ τούτου, η συνέχεια της απάντησης του Hobbes έχει ως εξής:

Στα παραπάνω, μπορείτε να δείτε τη ματαιότητα των διακρίσεων που χρησιμοποιούν στις Σχολές. Και δεν αμφιβάλλω ότι η επιβολή τους από την

⁶⁴⁷ Αυτ., σ. 66.

αυθεντία των λόγιων της Εκκλησίας υπήρξε μείζων αιτία που οι άνθρωποι προσπάθησαν, αν και στασιάζοντας και παίρνοντας δρόμους σκοτεινούς, να τις αποτινάξουν.⁶⁴⁸

Άλλο ένα σημείο στο οποίο ο Hobbes θα διακρίνει και θα παρωδήσει τη χρήση αυτού του τρικ μπορούμε το εντοπίσουμε στην 24^η ενότητα επιχειρημάτων⁶⁴⁹ που ο Bramhall έχει επιστρατεύσει εναντίον του. Σ' αυτήν την ενότητα, ο Bramhall θα γράψει ότι, σε κάθε περίπτωση, ο Hobbes έχει λάθος σ' ό,τι αφορά την άποψη του ότι οι άνθρωποι πράττουν τα πάντα λόγω αναγκαιότητας, καθώς «η άπειρη γνώση του Θεού, που περιέχει όλους τους χρόνους στο σημείο της αιωνιότητας, φτάνει πράγματι στη μελλοντική τους ύπαρξη, από την οποία απορρέει η αντικειμενική και νοητή τους ύπαρξη».⁶⁵⁰

Απέναντι σ' αυτό το σκοτεινό απόσπασμα, ο Hobbes θα αντιτείνει, απλώς, ότι:

Γνωρίζω ότι ο άγιος Θωμάς Ακινάτης ονομάζει την αιωνιότητα *nunc stans*, διηνεκές παρόν, πράγμα που εύκολα το λες, αλλά εγώ όσο κι αν προσπαθούσα, δεν θα μπορούσα ποτέ να το συλλάβω: όσοι μπορούν είναι πιο ευτυχισμένοι από εμένα[...] Τις φράσεις αυτές, δεν τις βρίσκω στις Γραφές. Αναρωτιέμαι επομένως για ποιον λόγο τις έφεραν στο προσκήνιο οι Σχολαστικοί, εκτός κι αν θεωρούσαν ότι δεν μπορεί κανείς να είναι αληθινός χριστιανός αν δεν έχει πρώτα στραγγαλιστεί η νόηση του με τέτοιες δύσκολες ρήσεις[...]⁶⁵¹

Ο Hobbes, θυμίζοντας εδώ σε εξαιρετικά μεγάλο βαθμό τον Milton (πράγμα που δικαιολογείται με το παραπάνω, αν λάβουμε υπόψιν μας ότι σπούδασαν τα ίδια πράγματα), απλούστατα μας διαβεβαιώνει ότι υπάρχουν Σχολές που δεν έχουν, όπως θα έλεγε κι ο Milton, συνέλθει από τη σχολαστική λιπαρότητα των βαρβαρικών χρόνων. Ο Hobbes δεν εμπιστεύεται τις αυθεντίες, ούτε και εμπιστεύεται την άποψη των συγκαρινών του (η οποία είναι διαδεδομένη ακόμα και στη δική μας εποχή) ότι τα λόγια που χρησιμοποιούμε στην καθημερινότητα μας είναι νοηματικά αυτοτελή. Το να παρασυρθείς (όχι μια φορά, αλλά κατ' επανάληψιν) από την παρόρμηση σου να

⁶⁴⁸ Αυτ., σ. 67.

⁶⁴⁹ Ο Bramhall έχει χωρίσει και αριθμήσει τα επιχειρήματα του σε ενότητες. Στο σύνολο, έχουμε 24 ενότητες που επιστρατεύεται ο Bramhall ενάντια στον Hobbes κι άλλες τόσες μπορούμε να βρούμε στην απάντηση του ίδιου του Hobbes.

⁶⁵⁰ Αυτ., σ. 35

⁶⁵¹ Αυτ., σ. 75.

ανακαλύψεις το χαμένο βάθος που λανθάνει σε τέτοιες δύσκολες ρήσεις, ενδέχεται να απορρέει και από αυτήν την πεποίθηση.

Με χιούμορ, πάντως, θα επιτεθεί ο Hobbes και στην έννοια της διαβούλευσης που εδώ μας ενδιαφέρει. Κάποια στιγμή, ο Bramhall θα επιστρατεύσει και τον κλασικό ορισμό που μπορεί να βρεθεί στα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη ενάντια στον Hobbes, γράφοντας ότι:

Πρώτον, όποιος έχει ικανότητα επιλογής έχει πραγματική ελευθερία, γιατί η κατ' εξοχήν πράξη ελευθερίας είναι η επιλογή. Μια αυθορμησία μπορεί να είναι συμβατή με τον περιορισμό σε ένα μόνο πράγμα, όπως βλέπουμε στα παιδιά, τους χαζούς, τους τρελούς, τα άγρια ζώα, των οποίων οι επιθυμίες περιορίζονται σε εκείνα τα πράγματα που κάνουν αυθόρμητα, όπως οι μέλισσες φτιάχνουν μέλι και οι αράχνες ιστούς. Κανένα από αυτά τα πλάσματα δεν έχει ελευθερία επιλογής, η οποία είναι πράξη της κρίσης και της νόησης, και επ' ουδενί δεν είναι συμβατή με τον περιορισμό σε ένα μόνο πράγμα[...]⁶⁵²

Ο Bramhall δεν αναφέρεται στον Αριστοτέλη, αλλά είναι ξεκάθαρο από που έχει δανειστεί αυτή τη διάκριση μεταξύ ζώων και ανθρώπων. Στη συνέχεια, θα γράψει ότι:

Δεν έχει περισσότερο νόημα να συμβουλεύεις νοήμονες ανθρώπους απ' ό,τι χαζούς, παιδιά ή τρελούς, αν τα πάντα είναι αναγκαία. Οι έπαινοι και οι ψόγοι, οι ανταμοιβές και οι τιμωρίες είναι τόσο ανώφελες όσο και άδικες αν δεν υπάρχει ελευθερία. Όλες οι συμβουλές, οι τέχνες, τα όπλα, τα βιβλία, τα όργανα είναι πράγματα περιττά και ανόητα αν δεν υπάρχει ελευθερία[...] Λένε ότι παρ' όλο που τα μελλοντικά συμβάντα είναι βέβαια, είναι ωστόσο άγνωστα σε εμάς και γι' αυτό απαγορεύουμε, διαβουλευόμαστε, συμβουλευόμαστε, επαινούμε, ψέγουμε[...]⁶⁵³

Πώς απαντά, σ' όλα αυτά, ο Thomas Hobbes; *Με τρομερή ειρωνεία*. Το αντεπιχείρημα του έχει ως εξής:

Μολονότι δεν σχεδίαζα ποτέ να βασίσω μία απάντηση στην εμπειρία του τί κάνουν τα παιδιά, οι τρελοί, οι χαζοί και τα ζώα, προκειμένου να κατανοήσει η Εξοχότητά σας τί μπορεί να σημαίνει αυθόρμητο και πώς διαφέρει από το

⁶⁵² Αυτ., σ. 16

⁶⁵³ Αυτ., σ. 21.

εκούσιο, θα απαντήσω σ' αυτή τη διάκριση[...] Τώρα, αν δείξω ότι[...] ακόμα κι εκείνες οι πράξεις για τις οποίες [ο Bramhall] λέει ότι προέρχονται από αυθορμησία, και τις οποίες αποδίδει μόνο στους χαζούς, στα παιδιά, στους τρελούς και στα ζώα, προέρχονται από διαβούλευση και επιλογή[...] τότε [θα έχω δείξει ότι] το επιχείρημα του Άρχοντά μου Επισκόπου οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η αναγκαιότητα και η επιλογή μπορούν να συνυπάρξουν".⁶⁵⁴

Ο Hobbes θα αρχίσει, στη συνέχεια, να σφυροκοπά τον Bramhall με παραδείγματα ζώων και παιδιών τα οποία έχουν την όρεξη να κάνουν ορισμένες ενέργειες αλλά τιθασεύουν τον εαυτό τους, ακριβώς επειδή έχουν εκ φύσεως την ικανότητα να διαβουλεύονται και να συνειδητοποιούν, από μόνα τους, ότι ο αυθόρμητος κορεσμός της όρεξης τους μπορεί να επιφέρει κάποιο δυσάρεστο κόστος. Ο Hobbes θα γράψει ότι «τα άλογα, οι σκύλοι και άλλα άγρια ζώα διστάζουν πολλές φορές ως προς το τί να κάνουν. Το άλογο οπισθοχωρεί λόγω κάποιας παράξενης φιγούρας που βλέπει κι ύστερα προχωρά ξανά[...] Και τί άλλο κάνει, άραγε, ένας άνθρωπος που διαβουλεύεται;[...] Για τις μέλισσες και τις αράχνες, αν ο Άρχοντάς μου Επίσκοπος δεν είχε τίποτα καλύτερο να κάνει από το να παρακολουθεί τις πράξεις τους, θα αναγνώριζε σ' αυτές όχι μόνο επιλογή, αλλά και τέχνη[...]».⁶⁵⁵

Δεν γνωρίζω άλλον στοχαστή του 17^{ου} αιώνα ο οποίος τόλμησε ν' αγγίξει ή και να αλλοιώσει τον αριστοτελικό ορισμό της διαβούλευσης. Εδώ, η αλλοίωση είναι μικρή, βέβαια: ο Hobbes απλώς φαίνεται απλώς να παρατηρεί ότι όλα τα πλάσματα διαβουλεύονται και όχι μόνο οι έλλογοι άνθρωποι. Το κακό μοιάζει, συνεπώς, μικρό. Κι όμως, αυτή η αλλοίωση θα δώσει, αργότερα, στον Hobbes την ευκαιρία να υπερασπιστεί όχι μόνο την άποψη ότι η μοναρχία συνιστά το καταλληλότερο πολίτευμα για τους ανθρώπους, αλλά και την άποψη ότι οι απλοί άνθρωποι διαβουλεύονται *καλύτερα*, όταν διαβουλεύονται μόνοι τους.

Την άποψη ότι οι άνθρωποι διαβουλεύονται καλύτερα, όταν διαβουλεύονται νοερώς, θα την υπερασπιστεί λιγότερο δογματικά και πολύ πιο προσεκτικά, ο Hobbes, στην πραγματεία του που ονομάζεται *De Corpore*, και δημοσιεύεται το 1655 (υπολογίζεται ότι ο Hobbes άρχισε να γράφει τη συγκεκριμένη πραγματεία περίπου δέκα χρόνια

⁶⁵⁴ Αυτ., σ. 44.

⁶⁵⁵ Αυτ., σσ. 44-45.

νωρίτερα από τη δημοσίευση της, πολύ πριν τη δημοσίευση του ίδιου του *Leviathan*). Το *De Corpore* είναι το έργο στο οποίο ο Hobbes θα επιχειρήσει να υπονομεύσει μια και καλή τη μελέτη της ιστορίας (μιας και έχει καταβάλλει φιλότιμες προσπάθειες να συκοφαντήσει, ήδη, τη ρητορική), διαβεβαιώνοντας τους αναγνώστες του, εκ προοιμίου, ότι «η επιστήμη πάνω στο σώμα του ανθρώπου, δηλαδή το πιο ωφέλιμο τμήμα της φυσικής επιστήμης ανακαλύφθηκε πρώτα μέσω της αξιοθαύμαστης οξυδέρκειας του δικού μας συντοπίτη, δόκτωρ Harvey, δηλαδή του ανώτατου Γιατρού του Βασιλιά Ιάκωβου και του Βασιλιά Κάρολου, στα βιβλία του για την Κίνηση του Αίματος[...] ο οποίος είναι ο μόνος άντρας που γνωρίζω ο οποίος, αξιοζήλευτα, καθιέρωσε μια ολόκληρη νέα διδασκαλία κατά τη διάρκεια της ζωής του[...] πριν από αυτόν, δεν υπήρχε τίποτα βέβαιο στη φυσική φιλοσοφία πέρα από τα πειράματα που κρατούσαν για τον εαυτό τους οι άνθρωποι και πέρα από τις φυσικές ιστορίες, οι οποίες είναι ακόμα πιο αβέβαιες από τις πολιτικές ιστορίες».⁶⁵⁶

Τώρα, αν στραφούμε σε μια ιστορική μελέτη γύρω από τον Harvey (και, για τον σκοπό αυτό, προτείνω να στραφούμε στη μελέτη *Historia – Empiricism and Erudition in Early Modern Europe* της Gianna Pomata) θα δούμε ότι ο Hobbes *δεν έχει κι άδικο*. Ο William Harvey φέρει ακόμα και σήμερα τον τίτλο ενός ιδιαίτερα ευφυούς ανθρώπου, του ανθρώπου που εγκαθίδρυσε τη σύγχρονη επιστήμη της ανατομίας. Σύμφωνα με τις έρευνες της Pomata, μέχρι και την εποχή του Harvey οι ανατόμοι συνήθιζαν να εμπιστεύονται *historiae* άλλων ανατόμων, δηλ. εμπειρικό υλικό το οποίο είχε συγκεντρωθεί ανά τους αιώνες και μεταλαμπαδευόταν από τον ένα ανατόμο στον άλλον – σκεφτείτε έναν δάσκαλο που σας εκπαιδεύει στην ανατομία και, δεν σας βάζει να κάνετε κάποιο πείραμα μόνοι σας, αλλά σας δίνει ένα βουνό σχεδιαγραμμάτων και σας λέει «διάβασε αυτά, τα έγραψε ο Γαληνός πριν από χίλια χρόνια και, φαίνονται σωστά. Διάβασε τα και θα γίνεις κι εσύ ανατόμος». Αντιθέτως, ο Harvey ήταν ο πρώτος που πήρε τις αποστάσεις του από αυτόν τον τρόπο έρευνας και άρχισε να εκθέτει την άποψη ότι ο κάθε ανατόμος θα πρέπει να συγκεντρώνει το δικό του ιατρικό ιστορικό, να κάνει πειράματα και να διασταυρώνει τις παρατηρήσεις του, αντιπαραβάλλοντάς τις με το ιστορικό αρχείο άλλων ανατόμων.⁶⁵⁷

⁶⁵⁶ Thomas Hobbes, «De Corpore», εις *The Collected Works of Thomas Hobbes*, ed. Sir William Molesworth, τόμ. I., Routledge, Λονδίνο, 1992, σσ. viii-ix.

⁶⁵⁷ Gianna Pomata, *Historia – Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, MIT Press, Λονδίνο, 2005, σ. 65.

Φαίνεται, λοιπόν, εύλογο το να έχει επηρεαστεί από έναν τόσο οξυδερκή άνθρωπο ο Hobbes – ειδικά από τη στιγμή που τον ήξερε προσωπικά. Πώς μπορεί να μας ωφελήσει, ωστόσο, η προσωπική εμπειρική παρατήρηση σε ό,τι αφορά την πολιτική επιστήμη; Ο Hobbes, σε πρώτη φάση, φαίνεται να διακρίνει ορισμένες δυσκολίες πάνω σ' αυτό το θέμα: λ.χ., πώς θα διακρίνουμε τα συμβεβηκότα από την ουσία των πραγμάτων; Πώς θα καταλάβουμε, δηλαδή, ποιο είναι το αίτιο που προηγήθηκε ενός αιτιατού και δεν θα μείνουμε σε αμφίβολες υποθέσεις και εικασίες;⁶⁵⁸ Στο *De Corpore*, ο Hobbes θα διαβεβαιώσει τους αναγνώστες του ότι, ιδανικά, θα το προτιμούσε αν το έργο του πολιτικού επιστήμονα ήταν ανάλογο με αυτό του γεωμέτρη ή του μηχανικού.⁶⁵⁹ Αυτό θα έπρεπε, ιδανικά, να συμβαίνει επειδή ο γεωμέτρης ορίζει ποιες είναι οι αρχές από τις οποίες θα εκκινήσει η έρευνα του χωρίς να χρειάζεται τη συνδρομή της εμπειρικής παρατήρησης του κι έπειτα προχωρά με μαθηματική ακρίβεια από τα αίτια στα αιτιατά – ενώ, αντιθέτως, ο άνθρωπος που ασχολείται με την εμπειρική παρατήρηση πορεύεται αναδρομικά, διακρίνει πρώτα τα αιτιατά κι έπειτα αρχίζει να υποθέτει ποια είναι τα ποιητικά τους αίτια.⁶⁶⁰ Όμως ένα αιτιατό μπορεί να εμπλέκεται με πολλές δυναμικές αλυσίδες ποιητικών αιτίων (καθότι τα συμβεβηκότα μπορούν να μπλεχτούν με την ουσία των πραγμάτων)⁶⁶¹. Για παράδειγμα, αν δω τη χελώνα πεσμένη ανάποδα, πώς θα είμαι βέβαιος ότι η γάτα έφταιγε και όχι ένας τυχαίος σεισμός την ώρα που έλειπα από το σπίτι, για το γεγονός ότι η χελώνα αναποδογύρισε; Φταίει η γάτα και η ουσία της για το αναποδογύρισμα της χελώνας ή ο σεισμός που προηγήθηκε της εισόδου μου στο σπίτι; Τα δεδομένα της αισθητής εμπειρίας είναι, προφανώς, πάντα πιο επισφαλής και μπορούν πιο εύκολα από τα μαθηματικά να μας μεπιδέσουν ή να μας παραπλανήσουν.

Αφού έτσι έχουν, δυστυχώς, τα πράγματα, ο Hobbes διαβεβαιώνει τους αναγνώστες του ότι θα πρέπει ν' αρχίσουν από την παρατήρηση των πιο απλών πραγμάτων: και το πιο απλό πράγμα που μπορεί να παρατηρήσει, πάντα, κάνεις είναι μια κίνηση – εφόσον γνωρίζει ότι το ποιητικό της αίτιο δεν μπορεί παρά να είναι μία άλλη κίνηση.⁶⁶² Υπ' αυτήν την έννοια, το πιο απλό πράγμα που μπορεί, κανείς, να παρατηρήσει είναι οι

⁶⁵⁸ Thomas Hobbes, «De Corpore», ό.π., σσ. 72-73.

⁶⁵⁹ Αυτ., σ. 75.

⁶⁶⁰ Αυτ., σ. 68.

⁶⁶¹ Αυτ.

⁶⁶² Αυτ., σσ. 68-73.

κινήσεις των ιδίων του των παθών: γιατί είναι αυτές οι κινήσεις που μπορεί πιο εύκολα, ο απλός άνθρωπος, να τις απομονώσει και να τις αναλύσει. Ο Hobbes το θέτει ως εξής:

Τα αίτια και οι κινήσεις του μυαλού είναι γνωστά, όχι μόνο μέσω της λογικότητας, αλλά και μέσω της εμπειρίας κάθε ανθρώπου που κάνει τον κόπο να παρατηρήσει αυτές τις κινήσεις μέσα του.⁶⁶³

Σε ό,τι αφορά την αξία της προσωπικής αυτής παρατήρησης, ο Hobbes θα δανειστεί γι' άλλη μια φορά την αυθεντία του Harvey, όταν θα φτάσει στο 25^ο κεφάλαιο του *De Corpore*, το οποίο φέρει τον τίτλο «Of Sense and Animal Motion». Στο κεφάλαιο αυτό ο Hobbes επικαλείται τις έρευνες του Harvey για να μας διαβεβαιώσει ότι, όχι μόνο πρέπει να μιμηθούμε τον φημισμένο αυτόν επιστήμονα ως προς το να μην εμπιστευόμαστε τις παρατηρήσεις που έχουν γίνει από άλλους, αλλά και για να μας διαβεβαιώσει, παραδόξως, ότι αν παρατηρήσουμε ακόμα κι εκείνα τα ζώα που βρίσκονται σε εμβρυακό στάδιο (και, στο σημείο αυτό, ο Hobbes αναφέρεται, παραδόξως, στον Harvey ο οποίος έχει κάνει υποτίθεται τέτοιες παρατηρήσεις) θα διακρίνουμε ότι το πρώτο πράγμα που κάνει ένα νεογέννητο ζώο είναι να προστατεύσει όσο περισσότερο μπορεί τη ζωή του.⁶⁶⁴ Το νεογέννητο, δηλαδή, απομακρύνεται από τα απειλητικά ερεθίσματα, ακριβώς όπως κάνει και κάθε άλλο ζώο, κάθε άλλης ηλικίας. Ο Hobbes δεν αργεί να καταλήξει, έπειτα από αυτές τις επικλήσεις στην αυθεντία του Harvey, στο εξής συμπέρασμα: κάθε ζώο, αν παρατηρήσουμε τις κινήσεις του σωστά, θα καταλάβουμε ότι έχει τη δυνατότητα να διαβουλεύεται νοερώς.⁶⁶⁵

Σε κάθε περίπτωση, ο Hobbes φαίνεται ιδιαίτερα πρόθυμος να υπονομεύσει τη μελέτη της ιστορίας, στο *De Corpore*, χάριν της παρατήρησης τέτοιων απλών κινήσεων. Και, τελικά, ίσως ο Hobbes να πιστεύει όντως σε αυτά που γράφει στο *De Corpore*, ίσως και να θεωρεί ότι, πράγματι, όταν διαβάζεις την καταγεγραμμένη από άλλους ανθρώπινη ιστορία, τότε καταλήγεις να εμπιστεύεσαι μαρτυρίες τρίτων προκειμένου να καταλήξεις σε συμπεράσματα που αφορούν τη φύση σου, αντί να διαβουλευτείς με τον ίδιο σου τον εαυτό προκειμένου να καταλήξεις σε συμπεράσματα που αφορούν τη φύση σου. Αν διαβουλευτείς με τον εαυτό σου, προσεκτικά, τότε θα καταλάβεις ότι κατά βάση για την ασφάλεια σου νοιάζεσαι –

⁶⁶³ Αυτ., σ. 73.

⁶⁶⁴ Αυτ., σσ. 407-409.

⁶⁶⁵ Αυτ., σ.409.

αυτό φαίνεται να είναι, συνοπτικά διατυπωμένο, το πολιτικό συμπέρασμα που προκύπτει από το *De Corpore*. Ίσως, λοιπόν, ο Hobbes να πιστεύει πράγματι σ' όλα όσα γράφει στην πραγματεία αυτή. Από την άλλη, γράφοντας το *De Corpore* ο Hobbes θα μπορούσε να έχει υπόψιν του ότι:

- Ιδιαίτερα διαδεδομένο είναι, κατά την εποχή του, το *De Officiis*, έργο στο οποίο ο Κικέρων εγκωμιάζει πάνω απ' όλα την αρετή της *iustitia* και επικαλείται τη μαρτυρία ιστορικών παραδειγμάτων, όπως είναι το παράδειγμα του ύπατου Regulus, για να δείξει πως οι πολίτες είναι (και πρέπει να είναι) πάντα έτοιμοι να θυσιάσουν τη ζωή τους στον βωμό της αρετής.
- Υπάρχουν ορισμένοι ιδιαίτερα ανήσυχοι ρεπουμπλικανοί επαναστάτες, στην Αγγλία, οι οποίοι εκδίδουν μια εφημερίδα η οποία ονομάζεται *Mercurius Politicus*, και οι οποίοι έχουν αποκεφαλίσει τον ίδιο τον βασιλιά τους. Στην εν λόγω εφημερίδα, ο Marchamont Nedham δημοσιεύει συνεχώς άρθρα που τονίζουν πως η “ελευθερία είναι ένα ανεκτίμητο κόσμημα, το οποίο αξίζει περισσότερο από τις Περιουσίες μας και από τις ζωές μας”, παραπέμποντας μάλιστα στον Κικέρωνα του *De Officiis*.⁶⁶⁶ Αν εξετάσει, κανείς, τα φύλλα των εφημερίδων στα οποία ο Nedham έχει αρθρογραφήσει, τότε θα παρατηρήσει ότι δεν υπήρξε ούτε ένα φύλλο, κατά τα έτη 1651 και 1652, το οποίο δεν επικαλείτο τις μαρτυρίες ιστορικών όπως ήταν ο Τίτος Λίβιος ή ο Πλούταρχος, προκειμένου να υπερασπιστεί το γεγονός ότι η αρετή είναι πιο πολύτιμη από την επιβίωση μας.
- Άλλοι ρεπουμπλικανοί στοχαστές, προς την ίδια ακριβώς κατεύθυνση, δημοσιεύουν πραγματείες παραπλήσιου περιεχομένου και επικαλούνται πάντα τη μαρτυρία της ιστορίας. Ένα τέτοιο παράδειγμα συνιστά η *Oceana* του James Harrington, έργο το οποίο δημοσιεύεται στα μέσα της δεκαετίας του 1650, και μάλιστα επιχειρώντας να ανταγωνιστεί τον *Leviathan* του ίδιου του Hobbes. Στην *Oceana*, ο Harrington θα παραθέσει άφθονα παραδείγματα από την ιστορία της Ρώμης, της Βενετίας και της αρχαίας Αθήνας για να δείξει πως και γιατί μια ελεύθερη κοινοπολιτεία είναι πάντοτε ανώτερη από μια μοναρχία. Και αυτό επειδή, στις ελεύθερες

⁶⁶⁶ Nedham ό.π..., σσ. 8-9.

πολιτείες, τα θεμέλια (foundations) της κοινωνίας (ως θεμέλιο της κοινωνίας αντιλαμβάνεται, ο Harrington, τους νόμους που αφορούν στην κατανομή της γης) εκφράζονται πάντα από το εποικοδόμημα (superstructure) της κοινωνίας, ενώ στη μοναρχία όχι.⁶⁶⁷ Με τον όρο superstructure, ο Harrington διευκρινίζει ότι αναφέρεται στην ισότητα σε ό,τι αφορά τη διακυβέρνηση της πολιτείας και στις ίσες ευκαιρίες των πολιτών για διάκριση στα διάφορα αξιώματα της πολιτείας.⁶⁶⁸

Στην πραγματικότητα, λοιπόν, όσοι διαβάζουν ιστορία κατά την εποχή του Hobbes είναι μάλλον δύσκολο (μολονότι όχι ανέφικτο) να βρουν καταγεγραμμένες μαρτυρίες που δικαιολογούν το να βάλει κανείς στη ζυγαριά των αξιών την προσωπική του ασφάλεια, από τη μία, και αρετές όπως είναι αυτές της ελευθερίας, της γενναιοδωρίας και της δικαιοσύνης, από την άλλη. Και ίσως γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο ο Hobbes επιχειρεί να από-νομιμοποιήσει, στο *De Corpore* του, τη διδασκαλία της ιστορίας. Μέσω των επικλήσεων της αυθεντίας του Harvey ή/και της αφηρημένης τέχνης του γεωμέτρη ή του μηχανικού, ο Hobbes επιτυγχάνει έναν στόχο διττό: να προωθήσει τη νοερή διαβούλευση ως ανώτερη της δημόσιας και, παράλληλα, να ισχυριστεί ότι εφόσον η νοερή διαβούλευση επιτελεστεί, το αποτέλεσμα της, δηλ. η κρίση που θα μας έρθει στο μυαλό σε σχέση με τα πολιτειακά πράγματα είναι η εξής: όλοι οι άνθρωποι επιθυμούμε, πρωτίστως, να κάνουμε οτιδήποτε περνά από το χέρι μας για να διαφυλάξουμε τη ζωή μας. Υπ' αυτήν την έννοια, βγάζει πάντα νόημα το να οργανώσει κανείς μία πολιτική μηχανή η οποία θα εξαναγκάζει τους ανθρώπους, διαρκώς, να διαβουλεύονται μονάχοι τους (να διαβουλεύονται για το πως πρέπει ν' αποφύγουν τον πόνο που θα ακολουθήσει την ανυπακοή τους) και όχι δημόσια.

Δεν μπορώ παρά να ομολογήσω ότι παλαιότερα θεωρούσα ότι ο Hobbes όντως πρωτοτυπεί σ' αυτήν του τη φιλοσοφία: προωθώντας την ιδιωτική διαβούλευση έναντι της δημόσιας και, επισημαίνοντας μάλιστα ότι αυτή η προτίμηση ενθαρρύνει την καλύτερη δυνατή μέθοδο και προωθεί τη βέλτιστη πολιτειακή οργάνωση, ο Hobbes μοιάζει να διεκδικεί την πατρότητα της άποψης ότι υφίσταται αυτό το παντοδύναμο Υποκείμενο, το οποίο μπορεί κάλλιστα να διαβουλευτεί με τον εαυτό του χωρίς να

⁶⁶⁷ James Harrington, *Oceana*, George Routledge and Sons, Λονδίνο, 1887, σελ. 39.

⁶⁶⁸ Αυτ., σελ. 40.

λαμβάνει υπόψιν του κανέναν άλλον, προκειμένου να καταλήξει σε αποφάσεις ενάρετες. Στον Descartes, αν μη τι άλλο, υπάρχει κι ένας άλλος που εγγυάται ότι κάτι τέτοιο είναι δυνατό να συμβεί: κι αυτός είναι ο Θεός. Στον Hobbes, δεν φαίνεται να υπάρχει κανένας άλλος πέρα από το ίδιο το υποκείμενο που διαβουλεύεται, νοερώς και τη φύση του. Γι' αυτόν τον λόγο, είχα κάποτε επιχειρήσει να εμβαθύνω στις επιστημονικές έρευνες του ίδιου του William Harvey, προκειμένου να δω πώς ο τελευταίος επηρέασε αυτήν την ιδιαίτερα μονολογική εικόνα του ανθρώπου, την οποία κατασκευάζει ο Hobbes. Μου φαίνεται, λοιπόν, ότι έχασα πολύ χρόνο σ' εκείνες μου τις έρευνες, επειδή ο Hobbes, γι' άλλη μια φορά, μάλλον μας κοροϊδεύει όταν μας διαβεβαιώνει ότι ο Harvey ή/και ο Γαλιλαίος τον δίδαξαν πώς κάθε άνθρωπος διαβουλεύεται καλύτερα, όταν διαβουλεύεται με τον εαυτό του. Αντιθέτως, για να καταλάβουμε ποιον ρόλο παίζει, εδώ, ο Hobbes, θα πρέπει νομίζω να στραφούμε στο *Institutio Oratoria* του Κοϊντιλιανού.

Ο Κοϊντιλιανός τονίζει, λοιπόν, στο *Institutio Oratoria*, ότι δεν είναι σπάνιο να βρεθεί, ένας ρήτορας, μπροστά σε μία υπόθεση όπου θα κληθεί είτε να υπερασπιστεί είτε να υπονομεύσει τους μάρτυρες που σχετίζονται με την υπόθεση αυτή. Πράγματι, σε πολλά ζητήματα παρατηρούμε ότι υπάρχουν δύο αντίδικοι κι ότι ο ένας εκ των δύο έχει συγκεντρώσει πολλούς μάρτυρες, υπέρ του, ενώ ο άλλος δεν έχει σχεδόν κανέναν – σκεφτείτε μία γιαγιά που φέρνει στο δικαστήριο δεκαπέντε γειτόνισσες οι οποίες επιβεβαιώνουν ότι ο Κικέρων, πράγματι, έκανε φασαρία μεγάλη για τα κοινόχρηστα το μοιραίο βράδυ). Μπαίνοντας στον ρόλο της γιαγιάς, καταλαβαίνουμε ότι θα μας ευνοούσε να έχουμε μάρτυρες υπέρ μας και δεν θα διστάζαμε να τους φέρουμε στο δικαστήριο, ισχυριζόμενοι ότι μόνο οι μαρτυρίες τρίτων είναι αξιόπιστες σε μία δίκη, καθότι οι ίδιοι οι αντίδικοι προφανώς μεροληπτούν και δεν είναι να εμπιστεύεται κανείς τον δικό τους λόγο.⁶⁶⁹ Τί γίνεται, όμως, εφόσον μπούμε στον ρόλο του άλλου αντίδικου, δηλ. στον ρόλο του αντίδικου που δεν έχει ούτε έναν μάρτυρα υπέρ του (εδώ, στο ρόλο του Κικέρωνα-συνιδιοκτήτη); Σε αυτήν την περίπτωση, ο Κοϊντιλιανός μας συμβουλεύει να ισχυριστούμε ότι οι μάρτυρες «μπορούν πάντα να παραχθούν μέσω επιρροής, φόβου, χρηματισμού, θυμού, μίσους, φιλίας και δωροδοκίας, ενώ τα επιχειρήματα παράγονται πάντα από τη φύση· δίνοντας σ' αυτά τα επιχειρήματα συναίνεση, ο κριτής πιστεύει στον εαυτό του, ενώ όταν δίνει συναίνεση στα άλλα [δηλ.

⁶⁶⁹ Quintilian, *Institutio Oratoria*, V.VII. 33., σσ. 188-189:

στους μάρτυρες] πιστεύει άλλους». ⁶⁷⁰Ο Κικέρων, με άλλα λόγια, θα πρέπει να πει στην Πρόεδρο του δικαστηρίου να μην εμπιστεύεται τους μάρτυρες που έφερε η γιαγιά – θα πρέπει να πείσει την Πρόεδρο ότι τα ορθότερα επιχειρήματα είναι αυτά στα οποία το προεδρείο μπορεί να καταλήξει από μόνο του, εξετάζοντας τη φύση της υπόθεσης (τη φύση των ανθρώπων που εμπλέκονται στην όλη ιστορία με τα κοινόχρηστα).

Αυτά τα γράφει ο Κοϊντιλιανός στο βιβλίο V του *Institutio Oratoria*, δηλ. στο ίδιο βιβλίο όπου μας διαβεβαιώνει ότι, σε ορισμένες περιπτώσεις χρειάζεται να κατευθύνουμε τους κριτές μας στο να αντλήσουν συγκεκριμένα συμπεράσματα για πάθη όπως είναι αυτά της οργής ή του φόβου «να μακρηγορούμε, μέχρι έναν βαθμό, αναλύοντας τη φύση αυτών των παθών. Χρησιμοποιώντας τέτοιες μεθόδους, μπορούμε να επαινέσουμε, να κατηγορήσουμε, να υπερβάλουμε, να μετριάσουμε, να περιγράψουμε, να αποθαρρύνουμε, να παραπονεθούμε, να χειραγωγήσουμε και να παρακινήσουμε.» ⁶⁷¹

Και, βέβαια, ο Κοϊντιλιανός δεν ήταν ο μόνος συγγραφέας από τον οποίο ο Hobbes θα μπορούσε να έχει ξεσηκώσει ιδέες για το πώς να προσωποποιήσει την ανθρωπότητα και να της αποδώσει τη φύση της επιλογής του. Όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο της ενότητας IV, αντίστοιχες οδηγίες δίνει και το *De Inventione* του Κικέρωνα, εγχειρίδιο εξίσου διαδεδομένο με το *Institutio Oratoria* κατά την εποχή του Hobbes. Αν αυτό δεν μας αρκεί, υπάρχει και το *The Arte of Rhetorique* του Thomas Wilson, στο οποίο ο συγγραφέας εξηγεί πως, θα δείξουμε ότι «συμβαδίζουμε με τη λογικότητα, αν κάνουμε το αφήγημα μας να συμφωνεί με το μέρος, τον χρόνο, το πράγμα και το εκάστοτε πρόσωπο». ⁶⁷² Ο Wilson συνεχίζει, επισημαίνοντας ψυχρά ότι «θα κάνουμε τις πράξεις μας να φανούν λογικές, αν πλαισιώσουμε τα έργα μας με τη βούληση της φύσης». ⁶⁷³

Όμως θα έλεγα ότι ο Hobbes ακολουθεί, κατά πάσα πιθανότητα, πρωτίστως τις οδηγίες του Κοϊντιλιανού και όχι του Wilson όταν γράφει το *De Corpore* και τον *Leviathan* του: τουλάχιστον σε ό,τι αφορά το θέμα που εδώ επεξεργαζόμαστε. Δηλαδή, ο Hobbes, έχει απέναντι του πολλές ιστορικές μαρτυρίες που αναφέρονται σε

⁶⁷⁰ Αυτ. : “hinc testem gratia, metu, pecunia, ira, odio, amicitia, ambitu fieri; argumenta ex natura duci, in his iudicem sibi, in illis alii credere”.

⁶⁷¹ Quintilian, *Institutio Oratoria*, ό.π., V.VIII.2-4, σσ. 192-193.

⁶⁷² Thomas Wilson, *The Arte of Rhetorique*, ό.π., σελ. 107.

⁶⁷³ Αυτ., σελ. “we will make our doings seeme reasonable, if we frame our worke to natures will”. Ως προς το θέμα που εδώ μας απασχολεί, βλ. και Βίκυ, Ιακώβου, «Ο Φόβος από την αριστοτελική τέχνη ρητορική στον χομπσιανό Λεβιάθαν» Σύγχρονα Θέματα, τχ. 153-154, Ιούλιος-Δεκέμβριος 2021, σ. 113-127.

καταστάσεις όπου οι άνθρωποι υπήρξαν συχνά, διατεθειμένοι να χάσουν ακόμα και τη ζωή τους προκειμένου να υπερασπιστούν την ελευθερία τους ή τις αρετές τους και, έχει επίσης απέναντι του αρκετούς ρεπουμπλικάνους ρήτορες που είναι διατεθειμένοι να αξιοποιήσουν αυτές τις μαρτυρίες, βάζοντας τη μάσκα των νεκρών του παρελθόντος και τονίζοντας ακόμα περισσότερο εκείνες τις πηγές που μοιάζουν να επιβεβαιώνουν την άποψη ότι η ενάρετη διακυβέρνηση δεν πάει, κατ' ανάγκη, σετ με την ασφάλεια και το χαμηλό ρίσκο.

Συνεπώς, ο Hobbes κάνει ό,τι τον έχει συμβουλευσει ο Κοϊντιλιανός να κάνει, σε μια τέτοια συγκυρία. Πρώτα απ' όλα, παρατηρεί ότι υπάρχουν πολλοί ενοχλητικοί μάρτυρες (εδώ: πολλά ιστορικά πρόσωπα του μακρινού παρελθόντος) που εναντιώνονται στη δική του εκπεφρασμένη άποψη, σύμφωνα με την οποία οι άνθρωποι, έχουν εκ φύσεως ως πρώτο τους μέλημα τη διαφύλαξη της ασφάλειας τους. Δευτερευόντως, ο Hobbes παρατηρεί ότι ο κριτής του (δηλ. ο αναγνώστης του) ενδέχεται να πειστεί από όλους αυτούς τους μάρτυρες – καθότι είναι πραγματικά πολλοί και εύλωτοι. Για να ξεπεράσει αυτό το πρόβλημα, λοιπόν, ο Hobbes δεν διστάζει να συμβουλευσει τον κριτή του να μην εμπιστεύεται τις μαρτυρίες τρίτων, αλλά μονάχα τη μαρτυρία της ίδιας του της λογικότητας και της φύσης. Θεωρώ αρκετά πιθανό, με άλλα λόγια, το να φιλοτεχνεί ο Hobbes μια ολόκληρη φιλοσοφική μέθοδο πάνω σε αυτό το απλό, θεατρικό σενάριο που μπορεί να βρεθεί στο V βιβλίο του *Institutio Oratoria*. Είναι όμως αυτό το αρχέτυπο (δηλ. το θεμελιώδες σενάριο) που ο Hobbes ακολουθεί; Ή μήπως θα έπρεπε να εξετάσουμε το ενδεχόμενο να κρύβεται ακόμα ένας ρόλος πίσω απ' όλη αυτήν την ιστορία;

Ας παρακολουθήσουμε από πιο κοντά αυτό το δράμα. Στο *De Corpore*, ένα ακόμη πράγμα το οποίο ο Hobbes θα επισημάνει είναι ότι, οι άνθρωποι «εκτός αν συγκρατηθούν από κάποια δύναμη, θα κάνουν πόλεμο ο ένας στον άλλο, πράγμα που μπορεί να κατανοήσει ότι έχει έτσι κάθε άνθρωπος ο οποίος θα εξετάσει την εμπειρία του».⁶⁷⁴ Στον *Leviathan* του, ο Hobbes θα τονίσει ότι ο πιο θεμελιώδης νόμος της φύσης είναι αυτός που ορίζει ότι η πρώτη προτεραιότητα των ανθρώπων είναι να διαφυλάξουν τη ζωή τους, πράγμα που (και πάλι) θα το κατανοήσει κάθε άνθρωπος ο οποίος θα εμπιστευτεί τη «δική του κρίση και λογικότητα».⁶⁷⁵ Προς την ίδια κατεύθυνση, ο Hobbes θα χρησιμοποιήσει την αξιωματική επίκληση της φυσικής κατάστασης,

⁶⁷⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ό.π., σ. 116.

ζητώντας και πάλι από τον αναγνώστη του να αναλογιστεί μέσα του (to consider with himself) τί θα μπορούσε να συμβεί σε μια τέτοια κατάσταση.⁶⁷⁶ Είναι προφανές, για τον φιλόσοφο μας, ότι σε μια κατάσταση όπου οι άνθρωποι είναι απολύτως ελεύθεροι, δεν υφίσταται καμία ασφάλεια και «κανένας χώρος για βιομηχανία, επειδή οι καρποί της είναι αβέβαιοι, και κατά συνέπεια δεν υπάρχει καμία καλλιέργεια της γης, καμία ναυσιπλοΐα [...] δεν υπάρχουν τέχνες, δεν υπάρχουν γράμματα, δεν υπάρχει κοινωνία, και το χειρότερο απ' όλα είναι ότι υπάρχει ο συνεχής φόβος, και ο κίνδυνος βίαιου θανάτου.»⁶⁷⁷ Για ν' αποφύγουν τον φρικτό θάνατο, οι άνθρωποι θα πρέπει να συνάψουν ένα κοινωνικό συμβόλαιο, το οποίο θα τους εξαναγκάζει να μην το σπάνε μέσω του διαρκή φόβου που οι νόμοι θα ενσταλάζουν μέσα τους.

Εν τέλει, περνώντας στο κεφάλαιο XXI του *Leviathan*, ο Hobbes θα επαναδιατυπώσει τον ίδιο, πάνω κάτω, ορισμό της ελευθερίας που θα βρούμε και στο *De Cive*: θα γράψει ότι ο όρος ελευθερία, για την οποία τόσος κόσμος κόπτεται «σημαίνει, κυριολεκτικά, την απουσία αντίθεσης· μέσω [του όρου] αντίθεση αναφέρομαι σε εκείνα τα εξωτερικά εμπόδια της κίνησης».⁶⁷⁸ Στο κεφάλαιο αυτό, ο Hobbes θα ξεκαθαρίσει ότι πραγματικά ελεύθερος είναι εκείνος ο άνθρωπος που μπορεί να κινηθεί και να κάνει πράγματα τα οποία δεν θα μπορούσε με τίποτα να κάνει στη φυσική κατάσταση, εφόσον θα είναι ελεύθερος να συνάψει όλα εκείνα τα κοινωνικά συμβόλαια που ο νόμος του επιτρέπει, να πουλήσει και να αγοράσει ό,τι θέλει, αλλά και να διανύσει, κυριολεκτικά, πολύ μεγαλύτερες αποστάσεις από αυτές που θα διένυε στη φυσική κατάσταση. Υπ' αυτήν την έννοια, ο κυρίαρχος μπορεί να χρησιμοποιήσει τον φόβο για να εξαναγκάσει τους υπηκόους του να είναι ελεύθεροι.⁶⁷⁹ Και θα το κάνει αυτό μέσω των τεχνητών αλυσίδων (artificial chains) οι οποίες ονομάζονται πολιτειακοί νόμοι – δηλ. μέσω εκείνων των νόμων που αναγκάζουν τους πολίτες να διαβουλεύονται, νοερώς, να συνειδητοποιούν ότι δεν είναι καλή ιδέα να βλάψουν ο ένας τον άλλο και, συνεπώς, να διαθέτουν μεγαλύτερη ελευθερία απ' όση θα είχαν στη φυσική κατάσταση.⁶⁸⁰ Και, το καλύτερο απ' όλα, ο Hobbes θα γράψει ότι δεν υπάρχει καμία προσποιητή συμπεριφορά (pretense) του κυρίαρχου η οποία μπορεί να θεωρηθεί ότι οδηγεί στην

⁶⁷⁶ Αυτ., σ. 114.

⁶⁷⁷ Αυτ.

⁶⁷⁸ Αυτ., σ. 196.

⁶⁷⁹ Αυτ., σ. 197.

⁶⁸⁰ Αυτ., σ. 198.

αδικία (injustice).⁶⁸¹ Καθώς είναι οι ίδιοι οι υπήκοοι του κυρίαρχου, αυτοί που τον έχουν εξουσιοδοτήσει να υποκρίνεται εξ ονόματος τους, δηλ. να φέρει την *persona* τους, προκειμένου να διασφαλίσει τη ζωή και την ελευθερία τους.⁶⁸²

Μήπως θυμίζει κάποιον άλλον μοχθηρό σεναριογράφο το γεγονός ότι ο Hobbes θέτει, στον *Leviathan* του, την ασφάλεια και την υποκρισία ως προϋπόθεση της πραγματικής ελευθερίας ή και το γεγονός ότι μας διαβεβαιώνει πως δεν μπορούμε ν' αποκαλέσουμε άδικη μία πράξη που έχει γίνει προς όφελος της ασφάλειας μας; Εμένα, όλα αυτά, με κάνουν να υποθέτω ότι το σενάριο (το πραγματικό σενάριο) που ακολουθεί ο Hobbes δεν είναι αυτό του *Institutio Oratoria*. Ενδέχεται, βέβαια, να έχει ξεσηκώσει όντως, ο Hobbes από τον Κοϊντιλιανό την άποψη ότι πρέπει να βάλει τον κριτή του να μην εμπιστεύεται τις μαρτυρίες τρίτων, παροτρύνοντας τον παράλληλα να εμπιστεύεται μονάχα τα επιχειρήματα που απορρέουν από την ίδια του τη φύση – οι ομοιότητες μεταξύ των οδηγιών του Κοϊντιλιανού και των γραπτών του Hobbes φαίνονται να είναι πάρα πολλές.

Ενδέχεται, λοιπόν, αυτόν τον ρόλο, ο Hobbes να τον δανείζεται όντως από το *Institutio Oratoria*. Αλλά ο πραγματικός σεναριογράφος του αρχέτυπου πάνω στο οποίο ο *Leviathan* στηρίχθηκε, θα έλεγα ότι δεν είναι άλλος, εδώ, από τον κυνικό συγγραφέα του *Ad Herennium*. Έχουμε ήδη δει, με άλλα λόγια, ότι ο συγγραφέας του *Ad Herennium* δεν διστάζει να μάς συμβουλεύσει ότι μπορούμε πάντα να θέσουμε την ασφάλεια ως προϋπόθεση της ενάρετης διακυβέρνησης (και, συνεπώς, ως προϋπόθεση των αρετών που οι Ρωμαίοι συγγραφείς αποκαλούν *liberalitas* και *iustitia*). Ο συγγραφέας αυτός φαίνεται να επιμένει ότι, αν καταφέρουμε να πείσουμε τους άλλους ότι η αρετή προϋποθέτει, πάντα και κατ' ανάγκη, την ασφάλεια, τότε θα τους έχουμε αυτομάτως πείσει ότι η πολιτειακή διακυβέρνηση που διαφυλάσσει την ασφάλεια των πολιτών, χρησιμοποιώντας οιοδήποτε μέσο, δεν μπορεί παρά να είναι κι αυτή πάντα και κατ' ανάγκη ενάρετη. Αυτό, ο συγγραφέας του *Ad Herennium* μάς επισημαίνει ότι (1) θα πρέπει να το κάνουμε πάντα με δόλο – αλλά, (2), αν το κάνουμε με δόλο, τότε δεν θα πρέπει ποτέ, μα ποτέ, να αποκαλύψουμε κάτι τέτοιο – οριακά, ο συγγραφέας του *Ad Herennium* μας ξορκίζει να μην αναφέρουμε καν τη λέξη *δόλος* όταν επιχειρούμε να πείσουμε κάποιον ότι θα είναι ενάρετος μονάχα εφόσον είναι ασφαλής

⁶⁸¹ Αυτ., σσ. 199-200 : “Nothing that a sovereign does can properly called injustice, or incury, because every subject is author of every act the sovereign does”.

⁶⁸² Αυτ., σσ. 199-200.

ή όταν προσπαθούμε να τον τρομοκρατήσουμε με διάφορα παραδείγματα που θα επιβεβαιώνουν, φαινομενικά, ότι ούτε αρετή ούτε ζωή θα έχει, εφόσον δεν επενδύσει στην ασφάλεια του.⁶⁸³ Ο Machiavelli, ατυχώς για τον ίδιο, σ' αυτό το σημείο *επιλέγει ν' αγνοήσει τις προειδοποιήσεις του Ad Herennium, βγαίνει εκτός σεναρίου και μιλά για τις δόλιες προθέσεις του!* Αλλά, θα έλεγα, ο Hobbes δεν αποκαλύπτει ποτέ ότι παίζει το ίδιο ακριβώς παιχνίδι. Υπόθεση μου, λοιπόν, είναι ότι ο Hobbes παίζει το παιχνίδι ακόμα καλύτερα από τον Machiavelli, ακριβώς επειδή δεν παραλείπει ν' ακολουθήσει με ευλάβεια το βήμα (2). Ο Hobbes ενδέχεται να είναι πολύ πιο δόλιος, λοιπόν, ακριβώς επειδή ακολουθεί κατά γράμμα τις συμβουλές του *Ad Herennium* και δεν αναφέρεται πουθενά στα (διαδεδομένα πολύ πριν από την εποχή του Machiavelli)⁶⁸⁴ βήματα (1) και (2). Εδώ, ας προσθέσουμε μάλιστα ότι η γλαφυρή εικόνα που παραθέτει ο Hobbes στο *Leviathan* του, η εικόνα που προσπαθεί να μας πείσει ότι είναι απλώς το αιτιατό που θα επέφερε η φυσική κατάσταση, θυμίζει ύποπτα τον τρόπο με τον οποίο το *Ad Herennium* μας προτείνει να χρησιμοποιήσουμε εκείνο το ρητορικό σχήμα που αποκαλεί *descriptio*. Σύμφωνα με τον κυνικό συγγραφέα του *Ad Herennium*, μπορούμε πάντα να δημιουργήσουμε αισθήματα τρόμου στους αναγνώστες ή στους ακροατές μας με τη χρήση αυτού του σχήματος, ως εξής:

Descriptio ονομάζεται εκείνο το σχήμα που περιλαμβάνει μια ξεκάθαρη, διαυγή και εντυπωσιακή παρουσίαση των συνεπειών μιας πράξης, ως εξής: “Μα, κύριοι ένορκοι, αν ψηφίσετε να ελευθερώσετε αυτόν τον κατηγορούμενο, τότε εκείνος αμέσως, ως άλλο λιοντάρι που έχει ελευθερωθεί από το κλουβί ή ως κάποιο άλλο άθλιο κτήνος που ξέφυγε από τα δεσμά του, θα ξεφύγει και θα περιπλανηθεί[...] θα ακονίσει τα δόντια για να επιτεθεί στην περιουσία όλων, θα επιτεθεί σε κάθε άνθρωπο, σε φίλο και εχθρό, σε γνωστό ή άγνωστο[...] Συνεπώς, κύριοι ένορκοι, διώξτε τον από την Πολιτεία,

⁶⁸³ Βλ. την IV ενότητα της παρούσας μελέτης.

⁶⁸⁴ Ελπίζω ότι έχει γίνει σαφές ότι θεωρώ μη ιστορικά έγκυρη την άποψη ότι ο Machiavelli υπήρξε ο πρώτος διδάξας της θεωρίας ότι ο δόλος μπορεί να χρησιμεύσει ως μέσο ενάρετης διακυβέρνησης. Ίσως μάλιστα το γεγονός ότι ο Machiavelli είναι ο πρώτος που μιλά ανοιχτά γι' αυτό το θέμα να μην αποτελεί ένδειξη του πόσο μεγάλος υποκριτής ή πόσο ευφυής ήταν ο ίδιος, αλλά ν' αποτελεί ένδειξη για το πόσο μεγάλοι υποκριτές ήταν όλοι οι υπόλοιποι ρήτορες της εποχής του, οι οποίοι διάβαζαν τα ίδια ακριβώς πράγματα αλλά ποτέ, μα ποτέ, δεν βγήκαν να δηλώσουν ότι τέτοια παιχνίδια τα γνώριζαν ή ότι συμβούλευαν τους πρίγκιπες τους να τα παίζουν.

ελευθερώστε μας όλους από τον φόβο του και, τέλος, διαβουλευτείτε με τον εαυτό σας.⁶⁸⁵

Μου φαίνεται, με άλλα λόγια, ότι είναι ακριβώς αυτό το σενάριο (ίσως το χειρότερο απ' όλα τα σενάρια του *Ad Herennium*) που κρύβεται πίσω από τη συντριπτική πλειονότητα των έργων του Hobbes – εν προκειμένω, το σενάριο του δόλιου ρήτορα που επιχειρεί να τρομοκρατήσει τους αναγνώστες του, όχι επειδή πιστεύει σ' όσα λέει και θέλει να τους μεταλαμπαδεύσει τον φόβο του, αλλά επειδή χρειάζεται να δικαιολογήσει τ' αδικαιολόγητα, χρειάζεται να τους πείσει ότι η διαφύλαξη της πολιτειακής οργάνωσης μέσω της χρήσης οποιουδήποτε μέσου είναι πράγμα ενάρετο. Εν προκειμένω, το σχήμα της *descriptio* παρουσιάζει πολλές και ύποπτες ομοιότητες με την εικόνα της φυσικής κατάστασης που ο Hobbes κατασκευάζει: μια και ο συγγραφέας του *Ad Herennium* γράφει ότι το σχήμα αυτό το χειρίζεσαι όταν θέλεις να δείξεις ότι υπάρχει μία αιτιώδης σύνδεση εκεί όπου δεν υπάρχει τέτοια σύνδεση, απαραίτητα. Και, μάλιστα ο συγγραφέας του *Ad Herennium* κάνει λόγο για δεσμά και για θηρία που δεν πρέπει ν' απελευθερωθούν από αυτά τα δεσμά – εδώ, υπάρχουν ύποπτες ομοιότητες όχι μόνο μορφής αλλά και περιεχομένου μεταξύ του *Leviathan* του Hobbes και του *Ad Herennium*. Και, το κερασάκι στην τούρτα, σύμφωνα με αυτό το σενάριο του *Ad Herennium*, ο ηθοποιός θα πρέπει να κλείσει, ζητώντας από τους ακροατές του να διαβουλευτούν με τον εαυτό τους. Όμως ο Hobbes, όπως και ο Machiavelli, βγαίνει εκτός του σεναρίου, σ' ένα τουλάχιστον σημείο.

Ο Hobbes, δηλαδή, κάνει ένα βήμα που όχι μόνο ο Machiavelli, αλλά ακόμα και ο συγγραφέας του *Ad Herennium* δεν είχε τολμήσει ποτέ να το διανοηθεί: χρησιμοποιεί τις οδηγίες των ρητορικών εγχειριδίων που διαβάζει προκειμένου να υπονομεύσει την ίδια τη διδασκαλία αυτών των εγχειριδίων. Με άλλα λόγια, στο δράμα που κατασκευάζει ο Hobbes με τα έργα του, ο κακός είναι η έννοια της ευγλωττίας (την οποία προσωποποιεί, στο *De Cive* του, και της αποδίδει διεφθαρμένες αξιώσεις). Το δράμα που φιλοτεχνεί ο Hobbes είναι, τελικά, αυτό το οποίο επιβίωσε: πράγματι, στις μέρες μας υιοθετούμε τον ορισμό της ρητορικής του ίδιου του Hobbes, σύμφωνα με

⁶⁸⁵ *Rhetorica Ad Herennium*, ό.π., σελ. 357.: “Descriptio nominator quae rerum consequentium continent perspicuam et dilucidam cum gravitate expositionem, hoc modo: “Quodsi istum, iudices, vestris sententiis liberaveritis, statim sicut e cavea leo emissus et vagabitur[...] acuens dentes in unius cuiusue fortunas, in omnes amicos atque inimicos... Quare, iudices, elicite eum de civitate; liberate omnes formidine, vobis Denique ipsis consulite”.

τον οποίο πρόκειται για τέχνη που εξυπηρετεί τα ιδιοτελή μας συμφέροντα και, κατά βάση, αποβλέπει στη νίκη.

Τώρα, δεν αμφιβάλλω ότι σε ορισμένους αναγνώστες δεν φαίνονται ιδιαίτερα επίκαιρα, όλα αυτά. Τί να μας πει σήμερα η εικόνα μιας αμετάβλητης, ανθρώπινης φύσης; Σήμερα νιώθουμε ότι τα έχουμε ξεπεράσει, αυτά. Σήμερα θα λέγαμε, πιθανώς, ότι κανένας Hobbes δεν πρόκειται να χρησιμοποιήσει ένα τέτοιο τρικ προκειμένου να μας εξαπατήσει. Κι αν κανείς επιχειρήσει να παίξει με το τρικ της αμετάβλητης ανθρώπινης φύσης, τότε απλούστατα θα ξέρουμε ακριβώς τί πάει να μας σκαρώσει.

Ο αναγνώστης που θα έλεγε κάτι τέτοιο θα μπορούσε, φαντάζομαι, να είναι επηρεασμένος από κοινωνικούς κονστρουκτιβιστές, ή από μεταδομιστές όπως είναι ο Ernesto Laclau, η Judith Butler, ο Žižek, ή και από όποιον άλλον φιλόσοφο εκφράζει σήμερα την άποψη ότι η φιλοσοφία έχει ξεμπερδέψει, πλέον, με την έννοια της αμετάβλητης ανθρώπινης φύσης. Αλλά, θα έλεγα ότι ο αναγνώστης ο οποίος θα μου αντέτεινε κάτι τέτοιο, ενδέχεται να είναι *ιδιαίτερα επιρρεπής στην εξαπάτηση*.

Αν γνωρίζω, με άλλα λόγια, ότι προτίθεται να μην αμφισβητήσεις ότι τα πάντα είναι κοινωνικές κατασκευές και, αν γνωρίζω ότι θεωρείς ομόφρονά σου εκείνον που δογματικά πιστεύει στο ίδιο, τότε ομόφρονάς σου θα δηλώσω. Και, αν θελήσω να σε χειραγωγήσω, θα σου παίξω το εξής παιχνίδι:

- Είσαι ενάρετη φεμινίστρια αλλά εγώ αντιπαθώ κάποια ομόφρονή σου; Θα φορέσω την persona της Judith Butler (έχοντας φορέσει και τη δική σου persona, πρώτα, και έχοντας κατανοήσει ποια είναι τα studia σου). Έπειτα θα ελέγξω τον τρόπο ζωής (victum) της ομόφρονής σου. Αν παρατηρήσω ότι της αρέσει η τραπ μουσική, τότε θα πιαστώ από όλα εκείνα τα αποσπάσματα της Butler που δείχνουν πως η τέχνη μπορεί να συγκαλύψει και να φυσικοποιήσει (έτσι νομίζω ότι αποδίδεται, στα ελληνικά, ο όρος naturalization) σχέσεις εκμετάλλευσης και εξουσίας. Θα καταγγείλω την ομόφρονή σου ότι αναπαράγει, λοιπόν, στερεότυπα, ότι φυσικοποιεί μια στερεοτυπική εικόνα της γυναίκας στην οποία λανθάνουν σχέσεις εκμετάλλευσης και εξουσίας. Δεν ακούει η ομόφρονή σου τραπ; Εντάξει, τότε μπορεί να διαβάξει κάτι που θα μου φανεί χρήσιμο, θα πρέπει να εξετάσω και τα δικά της studia για να δω πώς μπορώ να τα στρέψω εναντίον της. Είναι άμεμπτη, η ομόφρονή σου, και ως προς αυτό; Εντάξει, τότε πια θα παίξω με τα μεγάλα μέσα, όπως και οι

πλαστογράφοι της *Κωνσταντίνειας Δωρεάς*: θα την προσωποποιήσω και θα της χρεώσω λόγια που ποτέ δεν είπε.

- Μπορεί να είσαι ένας ενάρετος πολίτης που διαβάξει Laclau. Τότε, θα φορέσω την persona του Laclau και θα διαπιστώσω ότι ο Laclau πάντα δήλωνε αντιουσιακράτης. Από την άλλη, τα studia (δηλ. τα διαβάσματα) αλλά και οι δημόσιοι λόγοι (orationes) που ο Laclau μας άφησε παραπέμπουν από ένα σημείο και μετά στον ψυχαναλυτή Jacques Lacan. Και έχω διδαχθεί από τον Κικέρωνα ότι οι προθέσεις (consilia) είναι ένα μόνο γνώρισμα που μπορώ ν' αποδώσω στην persona του φίλου σου. Δεν χρειάζεται, λοιπόν, ν' αποδώσω στον ομόφρονά σου κάποια συνειδητή και δόλια επιθυμία. Ακόμα καλύτερα μπορώ να κατηγορήσω, χρησιμοποιώντας το ασυνείδητο – άλλωστε, το να βυθίσεις μια persona στην αναγκαιότητα (in necessitudinem) μιας επιθυμίας, είναι ένα από τα αγαπημένα τρικ του *Rhetorica Ad Herennium*.⁶⁸⁶ Μπορώ απλώς να εξετάσω αυτά που λέει (orationes) ο ομόφρονάς σου και να καταλήξω στο συμπέρασμα ότι, από αυτά που λέει, συνάγεται μία ασυνείδητη ανάγκη επίφοβη. Μπορώ να παίζω με τη significatio και να μην δώσω ποτέ και κανέναν ορισμό της λέξης «ασυνείδητο», ακόμα κι αν ο Laclau ορίζει με σαφήνεια την έννοια αυτή. Μπορώ να σου δείξω, ως άλλος Laclau, ότι οι άνθρωποι που δεν συνομιλούν μεταξύ τους έχουν καλούς λόγους για να μην συνομιλούν. Ασυνείδητη ανάγκη εκφράζει η αποχή από τον διάλογο και δεν πρέπει, την αποχή αυτή, να την κρίνουμε αυστηρά. Καλύτερα, μίλα μόνο μαζί μου.
- Ακριβώς επειδή σε κανένα κείμενο (της Butler, του Laclau, του Marx, και σε οποιοδήποτε άλλο)⁶⁸⁷ δεν υπάρχουν ασφαλιστικές δικλίδες που θα με απέτρεπαν από το να σου παίζω αυτό το παιχνίδι, ακριβώς επειδή δεν μπορείς να είσαι σίγουρος ό,τι κανένα κείμενο απ' όλα όσα έχεις διαβάσει, στη ζωή σου, δεν έχει ήδη χρησιμοποιηθεί εναντίον σου έτσι, θα έλεγα ότι το μείζον θέμα, για τους ρήτορες που εδώ μας απασχόλησαν, δεν είναι τί βιβλία διαβάσεις. Το μείζον θέμα είναι, νομίζω, αν υποδύεσαι τον ρόλο του αντιδίκου σου ή όχι. Αν, δηλαδή, σου έχω παίξει το παραπάνω παιχνίδι, τότε πια μ' έχεις πιστέψει. Έχεις ταυτιστεί προς την persona που εγώ φιλοτέχνησα. Και, σ' αυτήν την περίπτωση, ο μόνος τρόπος να μ' αμφισβητήσεις, θα είναι ν' αμφισβητήσεις τον εαυτό σου.

⁶⁸⁶ *Rhetorica Ad Herennium*, ό.π., II.XVI., σσ. 100-101

⁶⁸⁷ Προφανώς δεν βγάζω, σε καμία περίπτωση, το δικό μου κείμενο από τον κατάλογο των έργων τα οποία θα πρέπει να αμφισβητεί ο αναγνώστης και η αναγνώστρια.

- Αναγνώστη, αναγνώστρια, μου φαίνεται ότι κάθε έντιμος συγγραφέας προσπαθεί να τρομοκρατήσει όσους και όσες τον διαβάζουν – υπό την έννοια ότι προσπαθεί να τους μεταλαμπαδεύσει τους δικούς του φόβους. Σ' αυτή τη διατριβή, προσπάθησα απλώς να σε τρομάξω, δείχνοντας σου τί τρομοκρατεί εμένα. Με τρομοκρατεί το γεγονός ότι περιμένει πάντα, πολυκαιρισμένη από τη χρήση, η persona του τίμιου Οθέλλου. Νομίζω ότι πάντα περιμένει η persona αυτή, κάποιον να τη φορέσει.
- Και πλάι της, εξίσου πολυκαιρισμένη από τη χρήση, περιμένει πάντα και η persona της ενάρετης Δεισδαιμόνας.

Επίλογος

Δεν έχω τρομερή αυτοπεποίθηση σε ό,τι αφορά την εικόνα του παρελθόντος μας που κατασκεύασα σ' αυτήν την εργασία. Μου φαίνεται ότι, ορισμένους από τους ισχυρισμούς που εδώ κάνω, ο αναγνώστης θα δυσκολευτεί να τους αντικρούσει, ενώ άλλους ίσως και να μπορεί να τους αντικρούσει μ' ευκολία. Για παράδειγμα, θεωρώ *εξαιρετικά πιθανό* το ενδεχόμενο να δανείστηκε, ο Machiavelli, την αντιπαραβολή μεταξύ τελεσφόρας και φανταστικής αλήθειας που κάνει στο XV κεφάλαιο του *Ηγεμόνα* του από το *Rhetorica Ad Herennium*. Οι ομοιότητες (μορφής και περιεχομένου) που παρουσιάζει το XV κεφάλαιο του *Ηγεμόνα* με τις αντίστοιχες οδηγίες που δίνει ο συγγραφέας του *Ad Herennium* στους αναγνώστες του, όταν προσπαθεί να τους δείξει πως να οργανώνουν ρητορικά μία σωστή *narratio* είναι *συντριπτικές* και, αν συνυπολογίσουμε το γεγονός ότι το εγχειρίδιο αυτό ήταν ένα από τα πιο διαδεδομένα ρητορικά συγγράμματα που όφειλε ένας σπουδαστής ρητορικής του 16^{ου} αιώνα να διαβάσει, αλλά και το γεγονός ότι περιλαμβανόταν στη βιβλιοθήκη των Machiavelli, αντιλαμβανόμαστε ότι είναι πραγματικά πολύ πιθανό να δανείστηκε την επίμαχη αντιπαραβολή, ο ρήτορας μας, από το εγχειρίδιο αυτό. Ωστόσο, κάποια άλλα πράγματα μπορεί και να μην ευσταθούν καθόλου: ίσως ο Hobbes να πίστευε, λ.χ., πράγματι ότι η ρητορική είναι μία παρωχημένη τέχνη και ίσως ο John Milton να ήταν πιο θρησκευόμενος απ' όσο τον βάζω, εδώ, να είναι. Ίσως οι Machiavelli και Guicciardini να πίστευαν όντως ότι το μόνο που έχει να κάνει, κανείς, προκειμένου να ερμηνεύσει τη συμπεριφορά των ανθρώπων είναι να κατανοήσει πως λειτουργεί η δόλια και αμετάβλητη φύση τους και να μην τους πέρασε ποτέ από το μυαλό ότι μπορεί, φερ' ειπείν, να καθορίζεται η ανθρώπινη συμπεριφορά από άλλες παραμέτρους, όπως είναι οι θεσμοί της κοινωνίας στην οποία ζουν, και όχι μόνο από προγεννητικούς παράγοντες. Μπορεί να μην τους πέρασε ποτέ από το μυαλό ότι θα πρέπει να εστιάζουν όχι μόνο στην ανθρώπινη φύση, αλλά και στους θεσμούς της κοινωνίας ή και σε άλλες μεταβλητές προκειμένου να ερμηνεύσουν μία πράξη. Μπορεί να μην τους πέρασε ποτέ από το μυαλό ότι η ανθρώπινη φύση δεν είναι κάτι το κοινό σε όλους, ούτε και κάτι το αμετάβλητο – υπό την έννοια ότι οι άνθρωποι επιθυμούν διαφορετικά πράγματα κατ' αναλογία με παραμέτρους οι οποίες επηρεάζουν τη συμπεριφορά τους και οι οποίες δεν

είναι ούτε κοινές σε όλους (σκεφτείτε, π.χ., την παράμετρο του φύλου ή του ύψους) ούτε και αμετάβλητες (λ.χ., κατ' αναλογία με την παράμετρο της κοινωνίας στην οποία ζουν ή της οικονομικής τους επιφάνειας). Μπορεί να πίστευαν, πράγματι, ότι η ανθρώπινη φύση είναι η μόνη παράμετρος στην οποία θα πρέπει να εστιάζει κανείς και ότι δεν θα πρέπει αυτή η παράμετρος να συνδυάζεται με την απομόνωση και την παρατήρηση άλλων πιθανών παραμέτρων. Μπορεί να μην τους είχε καν περάσει από το μυαλό το ότι θα μπορούσαν να παίζουν με τον ίδιο τον ορισμό της ανθρώπινης φύσης προκειμένου να ξεγελάσουν τους αναγνώστες τους ή και ότι θα μπορούσαν να κάνουν τον αναγνώστη τους να χάσει από το πεδίο της ορατότητας του ότι υπάρχουν και άλλες πιθανές παράμετροι που μπορούν να οδηγήσουν σε εναλλακτικές ερμηνείες μίας πράξης, πέρα από την παράμετρο της ανθρώπινης φύσης.

Κι όμως, στα ρητορικά εγχειρίδια που εξετάσαμε, αυτές οι μεθοδολογικές οδηγίες υπάρχουν: τα εγχειρίδια αυτά ρητά ενημέρωναν τους ουμανιστές αναγνώστες τους ότι θα μπορούσαν να εστιάσουν στην παράμετρο της ανθρώπινης φύσης προκειμένου να ερμηνεύσουν μία ή περισσότερες ενέργειες, ότι το κριτήριο της παρατήρησης της ανθρώπινης φύσης είναι ένα επισφαλές κριτήριο (ειδικά όταν συνιστά το *μόνο* κριτήριο που μας οδηγεί σε συγκεκριμένα συμπεράσματα). Ένα άλλο πράγμα, για το οποίο φαίνεται ότι θα μπορούσαν να είναι ενήμεροι οι ουμανιστές, είναι ότι μπορείς πάντα να παίζεις με τον ίδιο τον ορισμό της ανθρώπινης φύσης – αποφεύγοντας να παραθέσεις έναν συγκεκριμένο ορισμό αυτής της έννοιας ή παραθέτοντας συγκεκριμένα παραδείγματα που θα επιβεβαιώσουν τον ορισμό που επιθυμείς να φιλοτεχνήσεις ή, απλούστατα, βάζοντας στα χείλη του αντιδίκου σου έναν ορισμό της ανθρώπινης φύσης που είναι τόσο υπεραπλουστευμένος και απερίσκεπτος, ώστε θα μπορέσεις έπειτα να τον καταρρίψεις μ' ευκολία. Τέτοια παιχνίδια παίζονται, νομίζω, ακόμα και σήμερα με μεγάλη επιτυχία – και δεν φαίνεται ότι θα σταματήσουν να παίζονται λίαν συντόμως. Το θέμα είναι, όμως, ποιος τα παίζει αυτά τα παιχνίδια και ποια είναι τα πιθανά αποτελέσματα τους. Για παράδειγμα, είναι ένα πράγμα να ακούσεις από έναν κοινωνικό κονστρουκτιβιστή ότι είναι φιλύποπτος απέναντι σε κάθε βιολόγο που βλέπει την ανθρώπινη φύση ως κάτι το αμετάβλητο και στατικό και είναι ένα άλλο πράγμα να τον ακούσεις να λέει ότι δεν θα πρέπει να συνομιλούμε με βιολόγους ή να δίνουμε αξία στις έρευνες τους, επειδή οι έρευνες αυτές βλέπουν την ανθρώπινη φύση ως κάτι το αμετάβλητο και στατικό. Στη δεύτερη περίπτωση, οι βιολόγοι υπάγονται όλοι σ' ένα σύνολο ανθρώπων που υιοθετούν έναν ορισμό της

ανθρώπινης φύσης αρκετά συγκεκριμένο (ίσως ακόμα και κοντόφθαλμο) και χάνεται από το πεδίο ορατότητας μας, για παράδειγμα, το γεγονός ότι υπάρχουν αρκετοί βιολόγοι που δεν βλέπουν την ανθρώπινη φύση ως κάτι το αμετάβλητο και στατικό. Επιπλέον, έτσι χάνεται και κάθε περιθώριο διαλόγου με τους βιολόγους – αρνούμαστε να διαβάσουμε τις έρευνες τους, να εξετάσουμε πως και γιατί κατέληξαν στα συμπεράσματα που κατέληξαν. Κι όμως, τους ρήτορες της Αναγέννησης κατ' εξοχήν αυτό φαίνεται να τους ενδιαφέρει – όχι το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει κανείς, αλλά ο τρόπος με τον οποίο καταλήγει κανείς στο συμπέρασμα. Και μου φαίνεται ότι σε μία τέτοια περίπτωση, οι ρήτορες θα μας συνιστούσαν περισσότερο να υποδυθούμε τον ρόλο του βιολόγου που καλούμαστε ν' αξιολογήσουμε και λιγότερο να είμαστε, a priori, βέβαιες και βέβαιοι ότι γνωρίζουμε τι σκέφτεται ο βιολόγος για την ανθρώπινη φύση. Τους ουμανιστές φαίνεται ότι τους ενδιαφέρει το θέατρο, όχι επειδή το θέατρο είναι γενικά κι αόριστα καλό, αλλά επειδή το θέατρο δύναται ν' αποτελέσει τον μοναδικό δίαυλο επικοινωνίας μεταξύ πιθανών και αλληλοαναιρούμενων κόσμων.

Αυτός είναι, λοιπόν, και ο λόγος για τον οποίο άρχισα τον επίλογο της παρούσας εργασίας με την παρατήρηση ότι δεν έχω τρομερή αυτοπεποίθηση σε ό,τι αφορά όλα όσα έγραψα. Αν προσπαθούσα να διαβεβαιώσω τις αναγνώστριες και τους αναγνώστες μου ότι ο Hobbes ή ο Machiavelli σκέφτονταν σίγουρα αυτά που τους χρεώνω εδώ, τότε εύλογα θα μπορούσα να κατηγορηθώ για κάποιο αυτοαναφορικό παράδοξο. Εδώ προσπαθώ να πω ότι, κάθε φορά που αξιολογούμε μία κατάσταση, λαμβάνουμε πρώτα υπόψιν μας κάποια τεκμήρια (δηλ. ορισμένες προκειμένες που δεν είμαστε διατεθειμένοι να αμφισβητήσουμε, επί του παρόντος, όπως το γεγονός ότι ο Machiavelli υπήρξε, ή ότι ο Machiavelli διάβαζε το *Ad Herennium*) και έπειτα μπαίνουμε στη θέση του πρωταγωνιστή μίας πράξης και υποδυόμαστε πολλούς και αλληλοαναιρούμενους ρόλους, προκειμένου να συγκροτήσουμε πολλούς και πιθανούς μύθους, εναλλακτικές εικόνες του παρελθόντος που απορρέουν από αυτά τα τεκμήρια. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε η αναγνώστρια θα μπορούσε να μου πει «μισό λεπτό, άρα κι εσύ εδώ έναν μύθο έχεις στήσει, άρα πώς μπορείς να είσαι βέβαιος για όσα λες;». Για να προλάβω αυτήν την ένσταση, γράφω λοιπόν ότι «*ναι, ενδέχεται ο μύθος που εδώ έστησα να μην ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα*». Για να προλάβω την ένσταση ότι τέτοιες παραδοχές οδηγούν στον σχετικισμό, προσπάθησα στην ενότητα II να δείξω ότι *δεν είναι σχετικισμός το να συγκροτείς διάφορες πιθανές ερμηνείες του παρελθόντος κι έπειτα να προσπαθείς να διακρίνεις ποια σου φαίνεται πιο πιθανή*. Ή, αν

έτσι ορίζουμε τον σχετικισμό (οι λέξεις, επαναλαμβάνω, δεν έχουν νόημα αυτές καθ' εαυτές), τότε και μόνο τότε παραδέχομαι ότι *είμαι σχετικιστής*. Αλλά, αν έτσι ορίζουμε τον σχετικισμό, τότε θα πρέπει να βρεθεί ένας άλλος όρος που θα αναφέρεται σε όσους θεωρητικούς ισχυρίζονται ότι κάθε ερμηνεία της πραγματικότητας είναι εξίσου βάσιμη με μία άλλη ερμηνεία – γιατί θα ήθελα να διαφοροποιηθώ από τέτοιους ισχυρισμούς. Ο δικός μου σχετικισμός (αν έτσι πρέπει να τον αποκαλέσουμε) είναι ένας πιθανολογικός σχετικισμός και το να λες ότι δεν υπάρχουν βέβαιες ερμηνείες δεν συνεπάγεται απαραίτητα ότι όλες οι ερμηνείες που έχεις συγκροτήσει (ή δύνασαι να συγκροτήσεις) είναι ισοπίθανες.

Τώρα, στις μέρες μας υπάρχουν πολλοί επιστημονικοί κλάδοι που προϋποθέτουν την εμβάθυνση σε μαθηματικά μοντέλα που σχετίζονται με θεωρίες πιθανοτήτων. Ωστόσο, αρκετοί επιστήμονες από αυτούς που επικαλούνται συγκεκριμένα στατιστικά μοντέλα και πολλοί άνθρωποι που μιλούν για πιθανότητες, δεν χρησιμοποιούν τον όρο «πιθανότητα» με ιδιαίτερη συνέπεια και, σε πολλές περιπτώσεις, δεν είναι καν σε θέση να ορίσουν αυτόν τον όρο, να μας πουν τι ακριβώς σημαίνει (έστω τι σημαίνει γι' αυτούς τους ίδιους). Σ' αυτήν την εργασία, αποπειράθηκα να ισχυριστώ ότι, ενδεχομένως, ο όρος «πιθανή αλήθεια» κουβαλάει μέσα του μία ιδιαίτερα περίπλοκη και μαγευτική ιστορία – ότι κουβαλάει μέσα του το θέατρο, ότι κουβαλάει μέσα του μία εναλλαγή προοπτικών που σήμερα η πολιτική θεωρία την έχει, κατά τη δική μου εκτίμηση, ανάγκη. Αν παρακολουθήσει κανείς τη μέθοδο που σκιαγραφήθηκε σ' αυτήν την εργασία, τότε θα καταλήξει ενδεχομένως στο συμπέρασμα ότι η μελέτη των πιθανοτήτων χωρίς το θέατρο ήταν κάποτε αδιανόητη και ότι, το θέατρο και η υποκρισία δεν θεωρούνταν κάποτε ως τόποι που δεν σχετίζονται με την επιστημονική έρευνα. Ίσα ίσα, στην παρούσα εργασία προσπάθησα να υποστηρίξω ότι, εφόσον δεν εκπαιδευτεί κανείς στο θέατρο και στο ψέμα, *ενδέχεται να μην καταφέρει ποτέ να γίνει ικανός ερευνητής*. Αντιθέτως, ενδέχεται να καταλήξει ν' ακολουθεί τα μονοπάτια των σχολαστικών θεολόγων: να εμπιστεύεται τυφλά την επίκληση συγκεκριμένων αυθεντιών και να θεωρεί ως ομόδοξους του εκείνους και εκείνες που δεν αμφισβητούν συγκεκριμένες προκείμενες που έχουν πολιτικό ενδιαφέρον. Ο ορισμός της ειλικρίνειας που σκιαγραφήθηκε στην ενότητα II είχε ακριβώς αυτόν τον στόχο: δεν προσπάθησα να πω ότι δεν πρέπει να μιλάμε αυθόρμητα, προσπάθησα να πω ότι η ειλικρίνεια δεν προϋποθέτει *κατ' ανάγκη* την αυθορμησία. Αποπειράθηκα να ισχυριστώ ότι οι ορισμοί, που θέλουν τον ειλικρινή άνθρωπο ως *κατ' ανάγκη* αυθόρμητο, θα

πρέπει ίσως να απορριφθούν σε ορισμένες περιπτώσεις ως δυσλειτουργικοί. Προσπάθησα, επιπλέον, (α) να ισχυριστώ ότι το να παίζουμε θέατρο μ' έναν συγκεκριμένο τρόπο μπορεί να μας κάνει ικανότερους ερευνητές, υπό την έννοια ότι ήδη έχουμε ταυτιστεί, είτε το καταλαβαίνουμε είτε όχι, με κάποιον ρόλο και υπό το πρίσμα αυτού του ρόλου ερμηνεύουμε την πραγματικότητα γύρω μας και αξιολογούμε επιμέρους υποθέσεις, θετικά ή αρνητικά. Ο άνθρωπος που αξιολογούμε ως εντελώς διαβολικό σε μία επιμέρους περίπτωση μπορεί να είναι, στην πραγματικότητα, αδικημένος – και γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο θα πρέπει ίσως να φοράμε την persona του διαβόλου (όπως άλλωστε κάνει ο Milton στον Χαμένο του Παράδεισο) και, υπό το βλέμμα αυτής της νέας μάσκας, να αξιολογούμε εκ νέου τον ίδιο τον Θεό. Επιπλέον, προσπάθησα (β) να δείξω ότι ακριβώς αυτή η διδασκαλία περί εναλλαγής προοπτικών και ρόλων ήταν διαδεδομένη κατά την εποχή της Αναγέννησης.

Βρίσκω, λοιπόν, μαγευτικό και ιδιαίτερα γοητευτικό το γεγονός ότι, στοχαστές που σήμερα τους τιμούμε για ανακαλύψεις που, κατά πάσα πιθανότητα, δεν θα θεωρούνταν τίποτα περισσότερο από κοινοί τόποι στην εποχή τους, δηλαδή για ανακαλύψεις που δεν υπήρξαν ποτέ πραγματικές ανακαλύψεις, ενδέχεται να χρησιμοποιούσαν την πιθανολογική μέθοδο, το ψεύδος και το θέατρο συνδυαστικά – έτσι ώστε να ερευνούν, πρωτίστως, κι έπειτα προκειμένου να κάνουν τους συμπολίτες τους να κοιτάζουν τα πράγματα μέσα από αλληλοαναιρούμενες οπτικές γωνίες. Αυτοί οι άνθρωποι θα είχαν, ενδεχομένως, πολλά να πουν σ' έναν σύγχρονο στατιστικολόγο που έχει αποστηθίσει ορισμένα μοντέλα πιθανοτήτων και αποπειράται να τα εφαρμόζει σε επιμέρους υποθέσεις. Το κακό με πολλούς σύγχρονους μαθηματικούς και στατιστικολόγους είναι ότι έχουν συνδέσει, νοερώς, την πιθανολογική θεωρία με συγκεκριμένα μαθηματικά μοντέλα τα οποία έχουν αποστηθίσει – ενώ, από ποιοτική άποψη, η πιθανολογική θεωρία, ήταν κάποτε κάτι το εντελώς διαφορετικό. Οι περισσότεροι ρήτορες της Αναγέννησης, σε αντίθεση με πολλούς σύγχρονους στατιστικολόγους, δεν είχαν μεγάλη εξοικείωση με τα μαθηματικά (μολονότι οι άνθρωποι που σήμερα θεωρούνται «πατέρες» της θεωρίας των πιθανοτήτων ήταν ουμανιστές και ρήτορες – έχω κατά νου τον Pierre de Fermat ή και τον Pascal) αλλά ήταν εξοικειωμένοι, νομίζω, με το να επεξεργάζονται κάθε περιστατικό που είχε αξία πολιτική και ηθική από πολλές και αλληλοαναιρούμενες οπτικές γωνίες. Πόσο μεγάλη αξία έχει το να μπορείς να εφαρμόσεις ένα περίπλοκο στατιστικό μοντέλο στον εργασιακό σου χώρο (όταν είσαι, λ.χ., χημικός αναλυτής) αλλά δεν μπαίνεις στη διαδικασία να το εφαρμόσεις στην

καθημερινότητα σου (εξετάζοντας από πολλές και αλληλοαναιρούμενες οπτικές γωνίες το αν η Άννα σε πρόσβαλε όταν έκανε, λ.χ., την Υ δήλωση); Πόσο μεγάλη αξία έχει η πιθανολογική θεωρία, όταν εφαρμόζεται α λα καρτ, όταν δεχόμαστε να εξετάσουμε πιθανολογικά ορισμένα πράγματα, ενώ άλλα τα επεξεργαζόμαστε με δογματική βεβαιότητα; Σήμερα, πολλοί επιστήμονες μιλούν ακόμα για βεβαιότητες και αντικειμενικές αλήθειες και, ως άλλοι ρήτορες (που δεν έχουν επίγνωση του πόσο εύλωτοι είναι) παραπέμπουν στο παράδειγμα του ίδιου του Γαλιλαίου, προκειμένου να μας πείσουν ότι ορισμένες αλήθειες δεν επιδέχονται αμφισβήτησης και ότι μπορούμε να φτάσουμε σ' αυτές τις αλήθειες ακολουθώντας την όποια ορθή επιστημονική μέθοδο - ρωτώντας μας «θα αμφισβητούσες, σήμερα, ότι ο Ήλιος είναι το κέντρο του ηλιακού μας συστήματος;». Τέτοια πράγματα προφανώς και πρέπει να αμφισβητούνται – αν δεν αμφισβητούνται, προδίδουμε νομίζω την ίδια τη μέθοδο που ο Γαλιλαίος είχε μάθει να εφαρμόζει. Αν έχω δίκιο σ' όσα ισχυρίστηκα στην παρούσα εργασία, τότε ο Γαλιλαίος ήταν, πρωτίστως, θεατράνθρωπος και δευτερευόντως στοχαστής που ενδιαφέρθηκε για τη φυσική φιλοσοφία. Αν έχω δίκιο σ' αυτήν την εργασία, τότε οι καθηγητές της ρητορικής της εποχής του Γαλιλαίου, το πρώτο πράγμα που έκαναν στην Πίζα ήταν να ρωτούν τον εκάστοτε Γαλιλαίο «τί πιστεύεις, παιδί μου, για την κίνηση του Ήλιου; Το Χ; Ωραία, ανέβα τώρα στο σανίδι και προσπάθησε να μας πείσεις ότι ισχύει το -Χ. Και κοίτα να κάνεις ό,τι μπορείς προκειμένου να μας πείσεις. Κοίτα επίσης να μην ξεχάσεις ποτέ ότι θα πρέπει, από δω και μπρος, να φαντάζεσαι ότι ζεις σε έναν κόσμο όπου είναι πιθανό να ισχύει το Χ και σε έναν άλλον όπου είναι πιθανό να ισχύει το -Χ. Και προσπάθησε μην ξεχάσεις ποτέ τι σε έπεισε ότι είναι πιο πιθανό να ζεις στον έναν κόσμο και όχι στον άλλον». Μπορεί να κάνω και λάθος, αλλά νομίζω ότι *θα μπορούσε* κάλλιστα κανείς να ισχυριστεί πως τέτοια πράγματα διδάσκονταν στα ουμανιστικά πανεπιστήμια. Προσπάθησα, σ' αυτήν την εργασία, να διέλθω από πολλές μάσκες προκειμένου να καταστήσω *δυνατή* μία τέτοια ερμηνεία, όσο απίθανη κι αν φαινόταν, αρχικά, ακόμα και στα δικά μου μάτια.

Συνεπώς, μου φαίνεται ότι στα ρητορικά εγχειρίδια που μας απασχόλησαν θα βρει κανείς πολλές παρατηρήσεις που συχνά αποδίδονται σε θεωρητικούς μεταγενέστερων εποχών – θα βρει κανείς μία φιλύποπτη στάση απέναντι στο αν και κατά πόσο μπορεί να υπάρξει μία μονοσήμαντη αναπαράσταση του κόσμου, θα βρει μία φιλύποπτη στάση απέναντι στο αν και κατά πόσο θα πρέπει να χρησιμοποιούμε, κατά κύριο λόγο, ως γνώμονα την παρατήρηση της ανθρώπινης φύσης για να ερμηνεύσουμε ένα κείμενο

και μία πράξη, θα βρει μία φιλύποπτη στάση απέναντι στο αν και κατά πόσο τρόποι της γλώσσας όπως είναι η μεταφορά και η μετωνυμία λειτουργούν, απλώς, ως στολίδια του λόγου, και ούτω καθεξής. Στην παρούσα εργασία προσπάθησα να καταστήσω πιθανό το ότι οι θεωρητικοί της Αναγέννησης (ο Machiavelli, ο Guicciardini και οι υπόλοιποι) ήταν επίσης φιλύποπτοι απέναντι σε τέτοιες υπεραπλουστευμένες μεθοδολογικές οδηγίες, ακριβώς επειδή είχαν μεγαλώσει διαβάζοντας αυτά τα εγχειρίδια. Αλλά προσπάθησα επίσης να ισχυριστώ ότι, ακριβώς επειδή (1) τα ίδια ρητορικά εγχειρίδια τους συμβούλευαν να μην μιλούν για τις προαναφερθείσες μεθοδολογικές οδηγίες και (2) *ακριβώς επειδή πολλοί φιλόσοφοι και ιστορικοί που ασχολούνται με την Αναγέννηση επιμένουν να μην αντιπαραβάλλουν τα έργα των ουμανιστών με τα εν λόγω εγχειρίδια, ίσως να φαίνεται στις αναγνώστριες και στους αναγνώστες μου εντελώς απίστευτες οι ερμηνείες σαν κι αυτήν που προσπάθησα, εδώ, να κατασκευάσω*. Αλλά γι' αυτόν τον λόγο, προσπάθησα να αναδείξω όλα εκείνα τα αποσπάσματα από τα ρητορικά εγχειρίδια που διάβαζαν οι προαναφερθέντες, τα οποία τους συμβούλευαν να μην μιλούν για την τέχνη τους δημόσια.

Στα ίδια ρητορικά εγχειρίδια μου φαίνεται ότι μπορεί να βρει κανείς, επίσης, και ιδιαίτερα χρήσιμες μεθοδολογικές οδηγίες που θα μπορούσαν να θεωρηθούν ριζοσπαστικές ακόμα και υπό το πρίσμα της δικής μας εποχής. Στην εποχή μας, δηλαδή, υπάρχουν φιλόσοφοι που τείνουν να επισημαίνουν διαρκώς ότι αντικειμενική αλήθεια δεν υφίσταται – αλλά αυτός ο ισχυρισμός τείνει, ορισμένες φορές, να μην εκβάλλει σε μία κριτική εγρήγορση ή στην ελευθερία του πνεύματος που αποζητά κανείς από μία μη αλγοριθμική, ερμηνευτική προσέγγιση του γραπτού ή του προφορικού λόγου. Απεναντίας, μου φαίνεται ότι συχνά εκβάλλει ακριβώς στο αντίθετο. Το να αφομοιώσεις, για παράδειγμα, την πληροφορία ότι το αντικείμενο της παρατήρησης σου συγκροτείται κατ' αναλογία με τις ιδεολογικές προκαταλήψεις σου ή κατ' αναλογία με τις αξίες ή/και το ιστορικό *a priori* της εποχής σου, είναι απόλυτα θεμιτό και, μάλιστα, μπορεί κάλλιστα να οδηγήσει στην κριτική σου εγρήγορση – αλλά, μου φαίνεται ότι τόσο οι ρήτορες της Αναγέννησης, όσο και οι Ρωμαίοι θεωρητικοί πρόγονοί τους, θα έβλεπαν δύο προβληματικά πράγματα σ' αυτόν τον ισχυρισμό. Το πρώτο πρόβλημα, έγκειται στο λογικό παράδοξο που συχνά λανθάνει σε τέτοιους ισχυρισμούς. Για το παράδοξο αυτό έκανα λόγο στην ενότητα II και δεν θα επεκταθώ εδώ. Το δεύτερο πρόβλημα (μιας και τα λογικά παράδοξα, πέρα από το να δημιουργούν πονοκέφαλο, συχνά γυρνούν να μας στοιχειώσουν στην πολιτική με

διάφορους τρόπους) είναι ότι τέτοιοι ισχυρισμοί μπορούν άνετα να οδηγήσουν στη λογική του στρατοπέδου. Στο στρατόπεδο, η ομοδοξία πρέπει να είναι άτεγκτη και ολοκληρωτική – κανείς δεν πρέπει να αμφισβητήσει τον συνταγματάρχη, κανείς δεν πρέπει να δει την προοπτική του αντιπάλου, κανείς δεν πρέπει ν' αναρωτηθεί, το βράδυ πριν από τη μάχη «μισό λεπτό, τί κι αν έχουν κάποιο δίκιο και οι απέναντι;» Το να πεις, λοιπόν, ότι το αντικείμενο της παρατήρησης σου συγκροτείται κατ' αναλογία με τις πολιτικές σου αξίες ή τις ιδεολογικές σου προκαταλήψεις, είναι κάτι που μπορεί (α) είτε να δώσει χώρο στον αντίπαλο και να υπονομεύσει τη λογική του στρατοπέδου είτε (-α) να υποδαυλίσει, ακριβώς, αυτή τη λογική. Εδώ, οι λογικές δυνατότητες είναι δύο και μόνο δύο.

Δηλαδή, ο εύλωτος άνθρωπος που αξιώνει να γίνει συνταγματάρχης στο στρατόπεδο, μπορεί κάλλιστα να χρησιμοποιήσει τέτοιους ισχυρισμούς προκειμένου να σε πείσει ότι δεν αξίζει ή ακόμα και ότι δεν πρέπει ν' ακούσεις ό,τι η αντίπαλη προοπτική έχει να εισφέρει στην πολιτική συζήτηση – εφόσον, ακριβώς, ο αντίπαλος επικαλείται έρευνες που έχουν ήδη επιμολυνθεί από αξίες διαφορετικές από τις δικές μας και, συνεπώς, δεν μπορούμε παρά να τον αγνοήσουμε και να οπλιστούμε εναντίον του. Αν, όμως, θέλουμε να αρνηθούμε το (β) και να επιλέξουμε το (α), τότε οι ρήτορες της Ρώμης και της Αναγέννησης μας συμβουλεύουν ν' αφήσουμε για λίγο τα όπλα και να πιάσουμε τις μάσκες. Να αναλογιστούμε, μεν, ότι πολυθεϊσμός των αξιών υφίσταται, ότι υφίσταται ιδεολογική προκατάληψη, αλλά να γνωρίζουμε δε ότι, ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο, πρέπει να καιροφυλακτούμε τόσο απέναντι στον ετερόδοξο, όσο και απέναντι στον ομόδοξο. Όμως απέναντι στον ετερόδοξο, εξ' ορισμού, ήδη καιροφυλακτούμε. Το θέμα είναι να καιροφυλακτούμε, λοιπόν, και απέναντι στον ομόδοξο. Και αυτό δεν μπορεί να γίνει, νομίζω, αν δεν γνωρίζουμε πως να λέμε ψέματα μ' έναν συγκεκριμένο τρόπο. Νομίζω ότι αν δεν ζούμε σε δύο, τουλάχιστον, παράλληλους και λογικά αλληλοαναιρούμενους κόσμους, τότε ο Hobbes ή/και ο “Κάρολος Α’”, θα κατορθώσουν να μας πείσουν τόσο εύκολα ότι το μύθευμα που κατασκεύασαν αποτελεί μία βάσιμη, με γνώμονα τις κοινές αξίες μας, περιγραφή της πραγματικότητας, ώστε δεν θα δούμε καν την παγίδα να κλείνει γύρω μας.

Τώρα, στον μύθο που προσπάθησα να αφηγηθώ, ο “Κάρολος Α’” και ο Hobbes παίζουν τον ρόλο των κακών – είναι οι κακοί, υπό την έννοια ότι χρησιμοποιούν την *insinuatō*, παίζουν με τους ορισμούς των εννοιών, και προσπαθούν μετά δόλου να πείσουν τους συμπολίτες τους ότι υφίσταται μία κακή ανθρώπινη φύση που είναι

πρόξενος πολλών δεινών, με απώτερο στόχο να υπονομεύσουν τη ρητορική έρευνα. Στην περίπτωση του Hobbes, προσπάθησα να δείξω ότι το ρητορικό εγχειρίδιο που έδωσε, ενδεχομένως, στον πολιτικό μας φιλόσοφο τη βασική του ιδέα για το πως να επιτεθεί στη ρητορική τέχνη ήταν το *Rhetorica Ad Herennium* – δηλαδή, το ίδιο εγχειρίδιο που χρησίμευσε και στον ίδιο τον Machiavelli προκειμένου να εκθέσει τις βασικές του ιδέες περί ενάρκτης διακυβέρνησης. Σε ό,τι αφορά τον ίδιο τον Machiavelli, οι ομοιότητες που παρουσιάζει η διδασκαλία του περί δόλου και βίας, όπως αυτή εκτίθεται στα κεφάλαια XV – XVIII του Ηγεμόνα, με την αντίστοιχη διδασκαλία του *Ad Herennium*, είναι τόσο πολλές ώστε δεν υπάρχει πλέον σχεδόν καμία αμφιβολία ότι ο άνθρωπος μας συμβουλευόταν τακτικά το συγκεκριμένο εγχειρίδιο. Οι αναλογίες είναι τόσες, ώστε δεν μπορεί παρά ν' απορήσει κανείς, πλέον, για το πως η βιβλιογραφία σε ό,τι αφορά τη σχέση του Machiavelli με το *Ad Herennium* εξακολουθεί να είναι μικρή. Από την άλλη, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι ο ίδιος ο Machiavelli δεν ακολούθησε όλες τις οδηγίες του *Ad Herennium* κατά γράμμα, ενώ ο Hobbes τις ακολούθησε. Προσπάθησα, δηλαδή, να δείξω ότι ενώ ο ίδιος ο Machiavelli συμβουλεύει τον ηγεμόνα του να μην αφήσει ποτέ να φανεί ούτε μία ρωγμή στην ενάρκτη μάσκα του, ενώ τον συμβουλεύει να υπονομεύσει τις Ρωμαϊκές αρετές για χάρη της ασφάλειας, θέτοντας με δόλο την ασφάλεια ως προϋπόθεση των αρετών, ο ίδιος αποκαλύπτει αναίσχυντα ότι υποστηρίζει, θεωρητικά, ένα τέτοιο παιχνίδι. Συνεπώς, σ' αυτό το θέμα ο Machiavelli θα μπορούσε να θεωρηθεί ένας ιδιαίτερα ριζοσπαστικός συγγραφέας (συγγραφέας και όχι επινοητής, επειδή τις συμβουλές του ως προς το θέμα του δόλου και τις βίας δεν τις επινόησε ο ίδιος) – καθότι γράφει δημόσια κάτι που το *Ad Herennium* μας συνιστά να μην γράψουμε ποτέ.

Αντιθέτως, υπέθεσα στην παρούσα εργασία ότι ο Hobbes ακολούθησε κατά γράμμα τη διδασκαλία του *Ad Herennium* ως προς αυτό το θέμα. Επειδή ο Hobbes κάνει, περίπου, τα ίδια πράγματα: θέτει την ασφάλεια ως προϋπόθεση της ενάρκτης διακυβέρνησης, αλλά ποτέ και πουθενά δεν αφήνει να εννοηθεί ότι κάτι τέτοιο θα μπορούσε να το κάνει όποιος προωθεί τον δόλο ως μέσο διακυβέρνησης και υπονόμησης των αρετών – πράττει, επομένως, ακριβώς όπως το *Ad Herennium* θα συμβούλευε έναν δόλιο ρήτορα να πράξει. Κατά τ' άλλα, ο Hobbes είναι με τη σειρά του ιδιαίτερα ριζοσπαστικός συγγραφέας επειδή κάνει κάτι που ακόμα και ο συγγραφέας του *Ad Herennium* φαίνεται να μην το έχει διανοηθεί – χρησιμοποιεί τα στρατηγήματα της ρητορικής για να επιτεθεί στην ίδια την τέχνη που του δίδαξε πως

να ζει σε πολλούς και αλληλοαναιρούμενους κόσμους. Ως προς αυτό, το περιεχόμενο της θεωρίας του Hobbes είναι ιδιαίτερα ριζοσπαστικό – αλλά, σήμερα, εξακολουθεί να κυριαρχεί μία ογκωδέστατη βιβλιογραφία που αποδίδει στον Hobbes εντελώς διαφορετικές πρωτοτυπίες. Του αποδίδει την ιδέα ότι αρκεί ν' απομονώσουμε την ανθρώπινη φύση και να τη μελετήσουμε προκειμένου να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι οι νόμοι δεν (θα έπρεπε να) καθορίζονται από τον Θεό, αλλά από τους ανθρώπους, του αποδίδει μία παθιασμένη προσήλωση στο μηχανιστικό σύστημα της μεταβατικής αιτιότητας, του αποδίδει έναν νεοφανή ορισμό της ελευθερίας (ο οποίος προκύπτει, υποτίθεται, από το επιστημονικό σύστημα του Hobbes) και ούτω καθεξής. Μου φαίνεται ότι η βιβλιογραφία αυτή θα εξακολουθήσει να είναι κυρίαρχη για όσο διάστημα δεν επικεντρώνονται οι ιστορικοί των εννοιών στη σχέση του Hobbes με τη ρητορική τέχνη – λίγο πολύ, μου φαίνεται ότι ο ιστορικός που θα επικεντρωθεί σ' αυτή τη σχέση μπορεί και να καταλήξει στο συμπέρασμα στο οποίο κατέληξα κι εγώ, στην παρούσα εργασία. Ότι, δηλαδή, τον Hobbes δεν τον ενδιέφερε τόσο το να υποκαταστήσει μία μέθοδο προσέγγισης του κόσμου, η οποία ταίριαζε σε ζηλωτές, με μία πιο πρωτότυπη και επιστημονική μέθοδο, αλλά ενδεχομένως αποπειράθηκε να κάνει, συνειδητά, το ακριβώς αντίθετο: να δημιουργήσει ζηλωτές, να μην επιτρέψει στους συμπολίτες του να εμβαπτιστούν σε μία πιθανολογική και θεατρική προσέγγιση των πολιτικών φαινομένων. Μια πιθανή ερμηνεία του παρελθόντος μας είναι, λοιπόν, ότι ο Hobbes δεν επιτέθηκε πρωτίστως στη θρησκεία, για τον απλούστατο λόγο ότι η ελίτ της εποχής του δεν πίστευε σε καμία θρησκεία – αντιθέτως, υπάρχουν βάσιμοι λόγοι για να υποθέσουμε ότι η ελίτ της εποχής του Hobbes (ο Milton, ο Harrington, ο Bramhall, ο Λούθηρος και όλοι οι υπόλοιποι ρήτορες που μας απασχόλησαν) είχε διδαχθεί να μπαίνει στον ρόλο του θρησκευόμενου ακροατηρίου της εποχής της και να ερμηνεύει τα θρησκευτικά δόγματα με πολλούς και πιθανούς τρόπους. Να απορρίπτει ως αβάσιμες και βλάσφημες τις ερμηνείες των Γραφών που δεν βόλευαν τους πολιτικούς της στόχους και να προωθεί το αίτημα των διευρυμένων πολιτικών ελευθεριών φορώντας τη μάσκα του ίδιου του Θεού. Γι' αυτό κατηγορείται, άλλωστε, η ελίτ αυτή από τον συγγραφέα της *Βασιλικής Εικόνας*, για το θέατρο που παίζει – και, είτε ο συγγραφέας αυτός είναι ο Κάρολος Α' είτε κάποιος άλλος μυστικοσύμβουλος, ως προς την κατηγορία του αυτή θα πρέπει ν' αναλογιστούμε μήπως έχει δίκιο.

Μου φαίνεται λοιπόν ότι, δεν χρησιμοποιούμε το θέατρο για να ερευνήσουμε και, όταν δεν γνωρίζουμε πως το θέατρο δύναται να χρησιμοποιηθεί έτσι, απλώς

καταλήγουμε στο να χρησιμοποιούμε (λιγότερο ή περισσότερο συνειδητά) μία μέθοδο παλιά όσο και η ουμανιστική μέθοδος, αλλά πολύ πιο ενοχλητική – τη σχολαστική μέθοδο, μία μέθοδο που σχεδόν πάντα κινητοποιείται από φράσεις του τύπου «ο Χ λέει το Υ», «αυτό αποδεικνύεται από τη δευτερογενή βιβλιογραφία που αφορά τον Χ» και «άρα το Υ ισχύει». Τέτοιοι ισχυρισμοί διατυπώνονται, νομίζω, πολύ συχνά στον τρέχοντα ακαδημαϊκό και στον δημόσιο χώρο, ανενδοίαστα, και αναρωτιέμαι μήπως αποτελούν ένδειξη του ότι δεν έχουμε θεραπευτεί, ακόμα, απ' ό,τι ο Milton αποκαλούσε «σχολαστική λιπαρότητα των βαρβαρικών χρόνων». Προσωπικά, πλέον νιώθω μία αμηχανία όταν ο συνομιλητής μου με ενημερώνει ότι «κάνεις λάθος, ο Χ φιλόσοφος δεν εννοεί το Υ όταν γράφει το Ζ» ή «ο Χ δεν θα έλεγε ποτέ το Υ». Αν αυτές οι επικλήσεις στην αυθεντία δεν γίνονται συνειδητά, αν ο συνομιλητής που τις κάνει δεν έχει μπει πρώτα στον ρόλο των ακροατών του και δεν έχει συνειδητοποιήσει ότι μόνο μέσω αυτών των ρητορικών επικλήσεων δύναται να άρει τις προκαταλήψεις τους, ως προς το Υ, αν πιστεύει ότι όντως είναι σε θέση να ερμηνεύσει, μονοσήμαντα, τι σκεφτόταν ο Χ όταν έγραφε το Υ, τότε τί τον διακρίνει από έναν σχολαστικό θεολόγο; Το ότι ο δεύτερος πιστεύει ότι δύναται να κατανοήσει τί ήθελε να πει η αυθεντία ενός Αγίου, ενώ ο πρώτος ότι δύναται να κατανοήσει τί ήθελε να πει η αυθεντία ενός νεκρού επιστήμονα ή φιλοσόφου; Μα, όπως και να έχει, δεν λανθάνει μία ιδιαίτερα ενοχλητική θεολογία σ' αυτές τις δηλώσεις; Δεν λανθάνει σ' αυτές τις δηλώσεις μία βιασύνη, μία αντι-θεατρική στάση; Τί στο καλό έπεισε τον συνδαιτημόνα μας ότι δύναται να κατανοήσει με απόλυτη βεβαιότητα το πώς σκεφτόταν ο Χ φιλόσοφος όταν έγραφε το Υ; Τον έπεισε η δευτερογενής βιβλιογραφία, στην οποία έχει επίσης εμβαθύνει; Μα, τί στο καλό τον έπεισε ότι έχει κατανοήσει, με απόλυτη βεβαιότητα, το πώς σκέφτονταν οι συγγραφείς που έχουν γράψει για τον Χ φιλόσοφο, όταν έγραφαν γι' αυτόν; Μου φαίνεται ότι, απέναντι σ' αυτήν την αφοπλιστική βεβαιότητα, η μόνη δυνατή άμυνα είναι η χρήση του επιρρήματος «ενδεχομένως» ή του επιρρήματος «πιθανόν». Επαναλαμβάνω, λοιπόν, ό,τι έγραψα στην ενότητα II: κάθε φράση της παρούσας διατριβής θα άρχιζε με το επίρρημα «ενδεχομένως» αν δεν φοβόμουν ότι έτσι θα κουράσω τον αναγνώστη και την αναγνώστρια. Κάθε φράση που επιχείρησα, στην παρούσα εργασία να ερμηνεύσω κατά τον τρόπο Υ, επιδέχεται, πιθανότατα και την εντελώς αντίθετη ερμηνεία – αλλά, όχι, δεν είναι κατ' ανάγκη όλες οι ερμηνείες εξίσου πιθανές. Όμως νομίζω ότι ο καλός υποκριτής, ο καλός ρήτορας, θα πρέπει να εστιάζει ακόμα και στις πιο απίθανες ερμηνείες και να προσπαθεί, έστω, να

τις καταστήσει πιο πιθανές, αν προτίθεται τουλάχιστον ν' ανακαλύψει κάτι καινούριο και όχι να επιβεβαιώσει αυτό που ήδη ξέρει.

Υπό το πρίσμα των παραπάνω, θα έλεγα ότι κάθε φορά που εκπονούμε μία ιστορική έρευνα, γράφουμε ένα μικρό μυθιστόρημα: μιλάμε μέσα από τα χείλη των πρωταγωνιστών μας (μέσα από τα χείλη του Valla, του Machiavelli, ακόμα και του συγγραφέα της *Βασιλικής Εικόνας*) και απευθυνόμαστε σ' έναν αναγνώστη τον οποίο προσπαθούμε να πείσουμε να κάνει κάτι. Αυτή είναι μία χρήσιμη αλήθεια που θεωρώ (και προσπάθησα, εδώ, να δείξω) ότι είναι πολύ πιθανό να την γνώριζαν οι ουμανιστές της Αναγέννησης. Άποψη τους ήταν ότι, κατ' αναλογία με το πώς παίζεις με τα πρόσωπα του διαλόγου σου, ο αναγνώστης μπορεί να μετατραπεί σε θεατή της έρευνας σου και να χάσει την εντύπωση ότι είναι ο κριτής της.

Δεν θα έχανε, νομίζω, κάποιος τον χρόνο του αν προσπαθούσε να εντοπίσει συγκεκριμένα σενάρια εναλλαγής των προσώπων που λανθάνουν διαρκώς σε επιστημονικά ή φιλοσοφικά πονήματα της εποχής μας, τα οποία οδηγούν τους αναγνώστες τους να παραιτούνται από τον κριτικό έλεγχο των πονημάτων αυτών. Για παράδειγμα, υπάρχουν πολλά peer review περιοδικά της εποχής μας που δεν σου επιτρέπουν να δημοσιεύσεις σε αυτά, παρά μόνο αν γράφεις σε τρίτο ενικό ή σε πρώτο πληθυντικό πρόσωπο. Αυτά τα περιοδικά τα διακρίνει η επιστημονική άποψη (αλλά πότε άρχισε αυτή η άποψη να θεωρείται επιστημονική; και γιατί θεωρείται επιστημονική;) ότι η έρευνα χάνει ένα μέρος της αξίας της όταν γράφουμε σε πρώτο ενικό πρόσωπο. Όμως έτσι καταλήγουμε να καθαγιάζουμε ένα συγκεκριμένο μοτίβο εναλλαγής προσώπων, το οποίο ακριβώς επειδή διαρκώς επαναλαμβάνεται, συντελεί ενδεχομένως στο να χάνει ο αναγνώστης την αίσθηση ότι, πίσω από τους πρωταγωνιστές μίας έρευνας, κρύβεται, ως έναν βαθμό, ο συγγραφέας της. Για παράδειγμα, όταν γράφω ότι ο Frege επιτίθεται επιτυχημένα στον Kant, όταν γράφει το Υ, ο αναγνώστης ενδέχεται να χάσει από το πεδίο της ορατότητας του ότι *κατά τη γνώμη μου* ο Frege κατέρριψε την Υ άποψη του Kant. Χρησιμοποιώντας, δηλαδή, το τρίτο ενικό πρόσωπο καταλήγω να φορτώνω την επίθεση που εγώ κάνω στον Kant και να μένω στα μετόπισθεν. Έτσι, χάνεται ένα μέρος της ευθύνης μου – χάνεται το γεγονός ότι εγώ θεωρώ πιθανό το να καταρρίπτεται η Υ άποψη του Kant, μέσω της Ζ ενέργειας του Frege. Μου φαίνεται ότι, αν δεν παρατηρούμε το πως εναλλάσσονται τα πρόσωπα κατά τη διάρκεια της παρουσίας μίας επιστημονικής έρευνας, τότε κινδυνεύουμε να

χάσουμε από το πεδίο ορατότητας μας το γεγονός ότι δεν είμαστε παρά κριτές μίας ακόμα θεατρικής παράστασης.

Αυτό είναι κάπως επίφοβο επειδή, ο κριτής μίας θεατρικής παράστασης, ακόμα κι όταν παρασύρεται συναισθηματικά από αυτήν, διατηρεί σχεδόν πάντα την κριτική του ενάργεια. Αν ανέβει, για παράδειγμα, στην ελληνική σκηνή ένα θεατρικό του Tennessee Williams, στο τέλος της παράστασης θα κάτσουμε να συζητήσουμε για ποιον λόγο ο σκηνοθέτης ανέβασε το έργο με τον Υ τρόπο, θα διατυπώσουμε ορισμένες ερμηνείες που θα αφορούν το σενάριο. Γιατί επέλεξε, ο Williams, να εκφραστεί μέσα από τα χείλη της Μπλανς όταν μίλαγε για τη θέση της γυναίκας στην Αμερική; Γιατί δεν επέλεξε να μιλήσει για το ίδιο θέμα, μέσα από τα χείλη ενός άλλου προσώπου; Θα αναρωτηθούμε γιατί η ηθοποιός που υποδυόταν τον ρόλο της Μπλανς έβγαλε την κραυγή μ' αυτόν τον τρόπο – ήθελε να βγάλει την κραυγή μ' αυτόν τον τρόπο ή της βγήκε πάνω στη συγκίνηση της στιγμής; Ή μήπως η κραυγή της ήταν προϊόν σκηνοθεσίας και επίμονης δουλειάς; Παραδόξως, ο θεατής μίας θεατρικής παράστασης, τείνει να έχει σχεδόν πάντα στο μυαλό του ότι είναι ο κριτής της – ίσως επειδή τον έχουν διαβεβαιώσει, εκ προοιμίου, ότι παρακολουθεί το προϊόν μίας πειστικής μυθοπλασίας, όσο κι αν αυτή η μυθοπλασία ενδέχεται να έχει αναλογίες με πραγματικά γεγονότα. Αντιθέτως, ο θεατής ή ο αναγνώστης ενός φιλοσοφικού πονήματος και μίας επιστημονικής έρευνας, αυτός που δεν πιστεύει συνήθως ότι παρακολουθεί μία παράσταση ή ότι διαβάζει ένα μύθευμα, μπορεί και να μην αναρωτηθεί για όλα αυτά. Μπορεί ν' ακούς, δηλαδή, μία διάλεξη σ' ένα συνέδριο και να μην σκεφτείς “για ποιον λόγο ο ομιλητής μας λέει ότι πρέπει να κάνουμε το Υ, μέσα από τα χείλη της Judith Butler;” Γιατί δεν επέλεξε να μας το πει μέσα από τα χείλη ενός άλλου προσώπου; Ήταν αναγκαία η επίκληση της Butler (υπό την έννοια ότι πρώτη, αυτή, μίλησε για το θέμα με το οποίο ο ομιλητής καταπιάνεται και δεν ήθελε, αυτός, να κάνει λογοκλοπή) ή θα μπορούσε να μας έχει πει, ο ομιλητής, το ίδιο πράγμα μέσα από τα χείλη ενός άλλου προσώπου; Αν θα μπορούσε, τότε γιατί δεν το έκανε; Γιατί το ύφος της φωνής του ομιλητή είχε αυτήν την απόχρωση, όταν έκανε τη διάλεξη; Ήταν αυτό τυχαίο, του βγήκε πάνω στη στιγμή, ή μήπως ήταν προϊόν επίμονης δουλειάς και σκηνοθεσίας; Πώς το ύφος της φωνής του επηρεάζει τους ακροατές του;

Συνηθίζουμε να πιστεύουμε ότι το θέμα για το οποίο ο ομιλητής μιλά είναι αυτό που θα πρέπει να μας απασχολεί, και όχι το πώς η εκφορά του λόγου είναι σκηνοθετημένη. Τείνουμε να θεωρούμε τα ζητήματα αυτά επουσιώδη πολλές φορές, να λέμε ότι η ουσία

του θέματος για το οποίο μιλά ο ομιλητής μπορεί να διακριθεί από τα ρητορικά σχήματα, από τους τρόπους που χρησιμοποιεί, από τον τόνο της φωνής του και ούτω καθεξής. Και ίσως μάλιστα τόσο οι αναγνώστες, όσο και οι αναγνώστριες της διατριβής που κατόρθωσαν να φτάσουν μέχρι εδώ ν' αναρωτιούνται: «μήπως παραδίνεται έμφαση, στις μέρες μας, στη ρητορική εκφορά του λόγου και παραλείπουμε έτσι να μιλάμε για θέματα ουσίας;». Σ' αυτήν την ερώτηση, η οποία μπορεί να τεθεί με πολλούς και διαφορετικούς τρόπους από τον εκάστοτε αναγνώστη ή από την εκάστοτε αναγνώστρια, δεν μπορώ αυτή τη στιγμή να απαντήσω. Γιατί, αυτή τη στιγμή, *κυριολεκτικά απουσιάζω*. Είναι, νομίζω, δουλειά της αναγνώστριας ή της ακροάτριας του λόγου να παίζει τόσο τον ρόλο της πολιτικής αγωγής του κειμένου που διαβάσει, όσο και τον ρόλο της υπεράσπισης του. Αν την αναγνώστρια την ενθουσίασε κάτι από αυτά που εδώ διάβασε τότε θα πρέπει (σύμφωνα με τις οδηγίες της ρητορικής τέχνης που εδώ παρουσίασα) να εγείρει απέναντι μου κριτικές ερωτήσεις ως προς αυτό το σημείο και να παίζει τον ρόλο της πολιτικής αγωγής. Εάν, από την άλλη, ο αναγνώστης θεωρεί απαράδεκτο ή και αφελές κάτι απ' όλα όσα εδώ διάβασε, αν επινοήσει πολλά ερωτήματα στα οποία υποθέτει (ίσως έχοντας απόλυτο δίκιο σ' αυτές του τις υποθέσεις ή ίσως έχοντας άδικο) ότι δεν θα ήμουν σε θέση ν' απαντήσω, τότε θα πρέπει να απαντήσει ο ίδιος σ' αυτά εκ μέρους μου, παίζοντας τον ρόλο της υπεράσπισης μου. Αυτή ήταν η τακτική που ακολουθούσαν, σύμφωνα με τα όσα προσπάθησα εδώ να παρουσιάσω, οι Ιταλοί ουμανιστές, καθώς και οι Άγγλοι επίγονοί τους.

Πάντως, το ότι δεν είμαι κυριολεκτικά σε θέση, αυτή τη στιγμή, να απαντήσω σε ενστάσεις του τύπου «μήπως στις μέρες μας παραδίνουμε αξία στα σχήματα που ντύνουν τον λόγο και όχι στην ουσία του λόγου, στο θέμα για το οποίο μιλά ο εκάστοτε ομιλητής;» ή «μήπως αυτός είναι ένας τρόπος να αποφεύγουμε την πολιτική συζήτηση και να το ρίχνουμε στη φιλολογία;», δεν συνεπάγεται ότι δεν μπορώ να αφήσω, κλείνοντας αυτή τη διατριβή, ορισμένα ερωτήματα που σχετίζονται μ' αυτό το θέμα. Τα ερωτήματα θα μπορούσαν, νομίζω, να ιδωθούν ως πειραματικά κριτήρια και, παράλληλα, ως ρητορικές ασκήσεις. Σε δεύτερο ενικό πρόσωπο, λοιπόν, τα ερωτήματα θα μπορούσαν να πηγαίνουν κάπως έτσι:

Πιστεύεις ότι το έργο ενός συγκεκριμένου φιλοσόφου, μολονότι περιλαμβάνει πολλούς τρόπους της γλώσσας (πολλές μεταφορές, μετωνυμίες, παρομοιώσεις, κ.ο.κ) και πολλά ρητορικά σχήματα, έχει αξία ανεξάρτητη από αυτούς τους τρόπους και από αυτά τα σχήματα;

Αν ναι, θα μπορούσες να παρουσιάσεις το ίδιο έργο χωρίς να χρησιμοποιήσεις τρόπους της γλώσσας; Θα μπορούσες να παρουσιάσεις, λ.χ., το έργο του Paul Ricoeur, του Derrida, της Butler (ή όποιας άλλης φιλοσόφου έχεις στο μυαλό σου) σε ένα ακροατήριο και να πείσεις τους ακροατές σου ότι το έργο αυτό έχει αξία, χωρίς να χρησιμοποιήσεις μεταφορές;

Αν δοκίμασες αυτήν την άσκηση και απέτυχες ή δυσκολεύτηκες ιδιαιτέρως, για ποιον λόγο θα έλεγες ότι συνέβη αυτό;

Θα μπορούσες να παρουσιάσεις το ίδιο έργο ή να μιλήσεις για την πολιτική επικαιρότητα, χωρίς να αποδώσεις σε αφηρημένες έννοιες ανθρώπινα, έλλογα χαρακτηριστικά; Ή, έστω, θα μπορούσες να βάλεις ένα όριο στο πόσες αφηρημένες έννοιες είσαι διατεθειμένος να προσωποποιήσεις, αποδίδοντας τους παράλληλα ανθρώπινα χαρακτηριστικά (λ.χ., να μιλήσεις για τη διαμάχη Ισραήλ-Γάζας υπό την προϋπόθεση να εξανθρωπίσεις μονάχα τρεις έννοιες και όχι περισσότερες); Η άσκηση αυτή σου επιτρέπει να προσωποποιήσεις όσες έννοιες θέλεις, αλλά όχι να τους αποδώσεις ανθρώπινο λόγο: μπορείς, δηλαδή, να πεις ότι «το Ισραήλ αντιδρά σπασμωδικά» ή ότι «η Χαμάς είναι οργισμένη» αλλά όχι «το Ισραήλ έχει σταθμίσει τις επιλογές του και έχει αποφασίσει να αντιδράσει με τον Χ τρόπο». Δηλαδή, χαρακτηριστικά κοινά σε πολλά είδη ζώων μπορείς να αποδώσεις στις έννοιες αυτές – αλλά όχι χαρακτηριστικά που συνηθίζουμε να αποδίδουμε μονάχα σε ανθρώπους.

Μία πιο δύσκολη άσκηση θα ήταν, νομίζω, η εξής: θα μπορούσες να μιλήσεις για αυτά τα θέματα χωρίς να προσωποποιήσεις έννοιες στις οποίες θα αποδίδεις, παράλληλα, ζώδεις επιθυμίες; Δεν μπορείς, εκτελώντας την άσκηση αυτή, να πεις «το σύστημα επιθυμεί το Χ» ή «η Αριστερά απολαμβάνει το Υ». Κατά τα άλλα, η άσκηση αυτή σου αφήνει το περιθώριο να προσωποποιήσεις με εναλλακτικούς τρόπους όποια έννοια θέλεις.

Θα μπορούσες να εκτελέσεις όλες τις παραπάνω ασκήσεις μαζί;

Αν τα δοκίμασες όλα αυτά, συνδυαστικά ή μεμονωμένα, και δυσκολεύτηκες ή απέτυχες, για ποιον λόγο θα έλεγες ότι συνέβη αυτό;

Υπάρχει η περίπτωση να έχεις ντροπιάσει, μπερδέψει ή/και φοβίσει, συστηματικά, τους συνομιλητές ή τους ακροατές σου, χρησιμοποιώντας ορισμένα από τα παραπάνω σχήματα και τους τρόπους της γλώσσας, χωρίς να το καταλάβεις;

Αν η απάντησή σου σ' αυτό το ερώτημα είναι αρνητική, τότε θα ήθελα να σε ρωτήσω, επίσης, το εξής:

Πώς θα μπορούσες να το γνωρίζεις αυτό με βεβαιότητα;

Θα ήθελα, τέλος, να απευθύνω μερικές ακόμα ερωτήσεις σε μία διαφορετική κατηγορία αναγνωστών και αναγνωστριών: επειδή υπάρχουν άνθρωποι οι οποίοι δεν αρνούνται ότι τρόποι της γλώσσας, όπως είναι η μεταφορά, ή σχήματα, όπως είναι η παραδιαστολή, παίζουν κομβικό ρόλο σ' ένα φιλοσοφικό έργο. Αλλά, από την άλλη, έχουν πειστεί από φιλοσόφους όπως είναι ο Max Black ή ο Jacques Derrida (ή μάλλον από τρέχουσες ερμηνευτικές προσεγγίσεις αυτών των φιλοσόφων) ότι η μεταφορά λειτουργεί μ' έναν συγκεκριμένο τρόπο και ότι, έτσι κι αλλιώς, δεν μπορεί ποτέ κανείς να υποκαταστήσει μία μεταφορική δήλωση από μία κυριολεκτική. Για παράδειγμα, η δήλωση «ο Βασίλης είναι γορίλας» δεν μπορεί να παραφραστεί από τη δήλωση «ο Βασίλης είναι θυμωμένος όλη την ώρα» επειδή μπορεί η πρώτη δήλωση να μην αναφέρεται στον θυμό του Βασίλη, αλλά σε κάτι άλλο. Επιπλέον, η δήλωση «ο Βασίλης είναι γορίλας» μπορεί να εκφράζει μία ασυνείδητη ανάγκη και, αυτή η ανάγκη να είναι μέρος του πληροφοριακού της περιεχομένου – και, την ίδια ανάγκη, δεν την εκφράζει απαραίτητα η πιο «ψύχραιμη» δήλωση που απλώς αναφέρεται στο ότι ο Βασίλης θυμώνει πολύ εύκολα και συνέχεια. Συχνά θα ακούσει κανείς τέτοιες θεωρίες που αφορούν στη λειτουργία της μεταφοράς και της μετωνυμίας, στις μέρες μας. Δεν αρνούμαι ότι αυτές οι θεωρίες είναι ενδιαφέρουσες και, σε ορισμένες περιπτώσεις, μπορούν να αποδειχθούν πολύτιμα εργαλεία αξιολόγησης μιας δήλωσης η οποία έχει πολιτικό ή καθημερινό ενδιαφέρον. Αλλά μου φαίνεται επικίνδυνο το να λέμε ότι ο τάδε τρόπος της γλώσσας επιφέρει το Υ αποτέλεσμα υπό τις Z συνθήκες ή ότι το δείνα ρητορικό σχήμα επιφέρει το Ω αποτέλεσμα υπό τις K συνθήκες.

Τον κίνδυνο αυτόν προσπάθησα (λιγότερο ή περισσότερο έμμεσα) να τον εκθέσω σε όλες τις ενότητες της παρούσας διατριβής. Μου φαίνεται ότι ένας από τους βασικούς λόγους που οι Ρωμαίοι και οι ουμανιστές ρήτορες εστιάζουν πρωτίστως στην λειτουργία της *inventio* (και, κατ' επέκταση, στην πιθανολογική πρόσληψη των φαινομένων) και δευτερευόντως στα φαινόμενα που παράγει η *elocutio* (δηλ. στα φαινόμενα που σχετίζονται με τους τρόπους και τα σχήματα της γλώσσας) είναι επειδή έχουν εντοπίσει το εξής πρόβλημα: κάθε κανόνας, ακόμα κι αυτός που αφορά τα σχήματα και τους τρόπους της ίδιας της γλώσσας, εφόσον φέρει αξιώσεις

καθολικότητας, δεν μπορεί παρά να διαφθαρεί κάποια στιγμή και να χρησιμοποιηθεί με δόλο ή με ιδιαίτερη αφέλεια. Για παράδειγμα: έγινε λόγος, στην ενότητα IV, για το σχήμα της significatio. Χάρη στο σχήμα αυτό, είπαμε ότι θα μπορεί κανείς να ντροπιάσει ή να μπερδέψει τους αναγνώστες του ή και να τους κάνει ν' αναζητούν το χαμένο βάθος που λανθάνει στα λόγια του (χρησιμοποιώντας προσωποποιήσεις αφηρημένων εννοιών, μακροσκελείς και αμφίσημες προτάσεις, πληθώρα αφηρημένων ουσιαστικών, κ.ο.κ). Έστω, τώρα, ότι ζούμε σ' έναν εναλλακτικό χρονικό ορίζοντα, όπου ποτέ δεν υπήρξε ο Hobbes και ο κόσμος εξακολουθεί να διαβάζει και να θαυμάζει τον Κοϊντιλιανό – τον θαυμάζει σε τέτοιο σημείο, ώστε έχει απομνημονεύσει τις οδηγίες του περί significatio και τα έργα του τα χρησιμοποιεί ως γνώμονες αξιολόγησης κάθε πολιτικού φαινομένου. Αν, τώρα, σ' αυτό το εναλλακτικό παρόν, προσωποποιήσεις μία αφηρημένη έννοια ή χρησιμοποιήσεις μία αμφίσημη και ακατανόητη έκφραση, υπάρχει πάντα ο κίνδυνος να σου αποδώσει κάποιος την αξίωση χρήσης της significatio – ενώ εσύ μπορεί να ήσουν καθ' όλα έντιμη ως προς τις αξιώσεις σου και αυτό που ήθελες να πεις μπορεί να ήταν καθ' όλα πολύτιμο. Και, γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, οι ρήτορες μας δεν φαίνονται ποτέ πρόθυμοι στο να παραδεχτούν ότι τα σχήματα και οι τρόποι επιφέρουν πάντα, υπό τις τάδε συνθήκες, τα δείνα συγκεκριμένα αποτελέσματα.

Σήμερα, η αγάπη για τη ρητορική φαίνεται να έχει αναθερμανθεί – άλλοι διανοητές εστιάζουν στη λειτουργία του χιούμορ, άλλοι στη λειτουργία της μεταφοράς, άλλοι στην επιτελεστική λειτουργία της γλώσσας, κ.ο.κ. Επειδή, όμως, πολλοί σύγχρονοι στοχαστές που ασχολούνται με τη ρητορική μας διαβεβαιώνουν ότι το χιούμορ λειτουργεί κατά βάση έτσι και η μεταφορά λειτουργεί κατά βάση αλλιώς, θα πρέπει να διερωτηθούμε αν πράγματι έχουμε θυμηθεί την αρχαία ρητορική, αυτήν που μελέτησαν ο Machiavelli και ο Lorenzo Valla. Αυτή η ρητορική κινητοποιείτο από την παραδοχή ότι δεν μπορείς να είσαι σίγουρος ότι η μεταφορά θα επιφέρει το X αποτέλεσμα υπό τις Y συνθήκες και, ως εκ τούτου, από την συνακόλουθη παραδοχή ότι θα πρέπει να έχεις κατά νου *όλα τα πιθανά αποτελέσματα* που θα μπορούσε να έχει η χρήση της μεταφοράς υπό τις Y συνθήκες. Πρώτα, δηλαδή, θα πρέπει να γνωρίζεις πως να χρησιμοποιείς την inventio κι έπειτα να αρχίσεις να προσεγγίζεις τη μεταφορά, ως φαινόμενο του λόγου. Δεν είναι, υπ' αυτό το πρίσμα, καθόλου τυχαίο ότι ο Hobbes στην inventio επιτέθηκε πρωτίστως και, κατά βάση, την elocutio την άφησε ήσυχη. Έσως επειδή γνώριζε ότι, χωρίς την inventio, η τέχνη της ευγλωττίας δεν μπορεί ν'

αποτελέσει και μεγάλη απειλή για τη μοναρχία. Η πιθανολογική έρευνα σε ό,τι αφορά την εκάστοτε υπόθεση είναι που αφαιρέθηκε από τη ρητορική, ο πιο αρχαίος και σιδηρούν κανόνας αυτής της τέχνης. Και, βέβαια, εδώ η αναγνώστρια θα μπορούσε να μου πει: άρα, πώς μας λες ότι σύμφωνα με τη ρητορική δεν υπάρχει κανόνας ο οποίος δεν μπορεί να διαφθαρεί και να χρησιμοποιηθεί με δόλο, αλλά παράλληλα μας λες ότι η ρητορική έχει έναν σιδηρούν κανόνα; Ο κ. Lorenzo Valla, έχοντας κάνει μία παράνομη πράξη και έχοντας πιαστεί με το αίμα στα χέρια, δεν θα μπορούσε να επικαλεστεί τον κανόνα του να κοιτάμε τα πράγματα πιθανολογικά και να μας παροτρύνει να βρούμε εναλλακτικές ερμηνείες της πράξης του, προκειμένου να ξεφύγει από τον κριτικό μας έλεγχο; Εδώ η απάντηση είναι προφανώς καταφατική. Προφανώς και θα μπορούσε ο εκάστοτε κύριος Valla να κάνει κάτι τέτοιο. Άρα; Πώς θα πρέπει να προσεγγίσουμε το ζήτημα αυτό; Τί θα πρέπει να κάνουμε για να βεβαιωθούμε ότι ένας καλός ρήτορας δεν θα επικαλεστεί την ανάγκη για πιθανολογική θεωρία, προκειμένου να μας ξεγελάσει;

Τη δική μου απάντηση σ' αυτό το ερώτημα, η αναγνώστρια θα την έχει πια μαντέψει, γι' αυτό και δεν θα την ξεστομίσω καν.

Σε κάθε περίπτωση, έχω τρεις τελευταίες ερωτήσεις για όσους και για όσες αρνούνται να χρησιμοποιήσουν την αρχαία ρητορική (και όχι τη σύγχρονη, ξεδοντιασμένη εκδοχή της) προκειμένου να προσεγγίσουν τα φαινόμενα που παράγουν οι τρόποι και τα σχήματα του λόγου. Οι ερωτήσεις αυτές αφορούν μονάχα όσους θεωρούν ότι οι ασκήσεις της ρητορικής είναι ξεπερασμένες και ότι δεν θα μπορούσαν, εφόσον εκτελεστούν στην πράξη, να ενθαρρύνουν την έρευνα και τον κριτικό έλεγχο μας. Πρόκειται για ερωτήσεις που έχουν ως εξής:

Ποιος φιλόσοφος ή, τέλος πάντων, ποιο φιλοσοφικό ρεύμα ξεπέρασε τις ασκήσεις της αρχαίας ρητορικής;

Πώς έγινε και ξεπεράστηκαν αυτές οι ασκήσεις;

Και πότε;

Βιβλιογραφία

Ελληνική Βιβλιογραφία

1. Αριστοτέλης, *Ποιητική*, μτφρ. Δημήτριος Λουπούρδης, Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη, 2008
2. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, μτφρ. Παντελής Μπασάκος, Νήσος, Αθήνα 2016
3. Αυλάμη, Χρυσάνθη κ.ά (επίμ.), *Ο Μακιαβέλι μετά τον Μακιαβέλι*, Angelus Novus, 2022
4. Δημητρίου, Στέφανος, *Ο Ελεύθερος Άνθρωπος*, Πόλις 2021
5. Ιακώβου, Βίκυ, «Ο Φόβος από την αριστοτελική τέχνη ρητορική στον χομπσιανό Λεβιάθαν», *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 153-154, Ιούλιος-Δεκέμβριος, 2021, σ.σ. 113-127
6. Μπαμπινιώτης, Γεώργιος, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, 2^η έκδοση, Κέντρο Λεξικολογίας Ε.Π.Ε., Αθήνα, 2002
7. Μπασάκος, Παντελής, *Ambiguitas instead of ambiguiere; or what has become of Inventio in Hobbes*, Redescriptions, Τομ. 14, Μάντσεστερ, 2014
8. Μπασάκος, Παντελής, *Επιχείρημα και Κρίση*, Νήσος, Αθήνα, 1999
9. Σενελλάρ, Μισέλ, *Μακιαβελλισμός και Κρατική Σκοπιμότητα*, μτφρ. Δημήτρης Αθανασάκης, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1997
10. Σωσσύρ, Φερντινάντ, *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας*, μτφρ. Φ.Δ. Αποστολόπουλος, Παπαζήση 1979
11. Τσιρίγκας, Σπύρος, «Φόβος και Μονοσημαντότητα στο έργο του ThomasHobbes», *Σύγχρονα θέματα*, Τχ. 140-141, σσ. 26-32
12. Χομπς, Τόμας, *Η Τέχνη της Ρητορικής*, μτφρ. Γιώργος Καράμπελας, Ηριδανός, Αθήνα, 2016
13. Χομπς Τόμας, Μπράμχολ Τζον, *Ελευθερία και Αναγκαιότητα*, μτφρ. Γιώργος Καράμπελας, Ηριδανός, Αθήνα, 2016

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

1. Anglo, Sydney, *Machiavelli- the first Century*, Oxford University Press, 2005
2. Ascham, Roger, *The Schoolmaster*, Cassel and Company, Λονδίνο-ΝέαΥόρκη-Τορόντο-Μελβούρνη, 1909
3. Austin J. L., *How to Do Things With Words*, Oxford at the Clarendon Press, Οξφόρδη, 1962
4. Baden, Joel, *The Nature of Barrenness in the Hebrew Bible*, σσ. 13-28, στο C. Moss & J. Schipper, *Disability Studies and Biblical Literature*, Palgrave, New York 2011
5. Barthes, Roland, *Image-Music-Text*, μτφρ. Stephen Heath, Fontana Press, Λονδίνο, 1977
6. Berlin, Isaiah, *Against the Current – Essays in the History of Ideas*, επιμ. Henry Hardy, The Viking Press, Νέα Υόρκη, 1980
7. Bolstad, William, *Introduction to Bayesian Statistics*, John Willey & Sons Inc., 2^η έκδοση, New Jersey, 2007
8. Carlton, Charles, *Charles I- The Personal Monarch*, Routledge, 1995
9. Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, Yale University Press, Νιού Χέιβεν 1946
10. Cicero, *De Inventione*, μτφρ. H.M. Hubbell, Harvard University Press, London 1929
11. Cicero, *De Oratore*, Vol. I-II, μτφρ. E.W.Sutton & H. Rackham, Harvard University Press, London 1942
12. [Cicero], *Rhetorica Ad Herennium*, μτφρ. Harry Caplan, Harvard University Press 1954
13. Cicero, *De Officiis*, μτφρ. Walter Miller, Harvard University Press, London
14. Charles I, *EIKΩN ΒΑΣΙΛΙΚΗ: The Pourtraicture of His Sacred Majestie in His Solitudes and Sufferings*, [Λονδίνο], 1649
15. Cox, Leonard, *The Arte or Crafte of Rhetorhyke*, The University of Chicago Press, Σικάγο, 1899

16. Cox, Virginia, « Machiavelli and the Rhetorica Ad Herennium: Deliberative Rhetoric in the Prince», *The Sixteenth Century Journal*, Vol 28, No.4 (Winter, 1997), σσ. 1121- 1129
17. Cox, Virginia, *The Renaissance Dialogue*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ, 1992
18. Curley, Edwin, *The Collected Works of Baruch Spinoza*, μτφρ. E. Curley, Princeton University Press, τομ. II., Πρίνστον – Οξφόρδη
19. Derrida, Jacques, *Dissemination*, μτφρ. Barbara Johnson, The Althone Press, Λονδίνο, 1981
20. Doran, Madleine, *Shakespeare's Dramatic Language*, The University of Winsconsin Press, Λονδίνο 1976
21. Erasmus, Desiderus, *The Praise of Folly and Pope Jullius Barred from Heaven*, μτφρ. Roger Clarke, Alma, Richmond, 2013
22. Franklin, James, *The Science of Conjecture – Evidence and Probability before Pascal*, John Hopkins University Press, Baltimore 2015
23. Galilei, Galileo, *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, μτφρ. Stillman Drake, University of California Press, 2^η Έκδοση, Μπέρκλεϋ&Λος Άντζελες, 1967
24. Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, μτφρ. Q. Hoare και G. Smith, International Publishers, Νέα Υόρκη
25. Grendler, Paul F., *Schooling in Reinassance Italy*, John Hopkins University Press, Βαλτιμόρη- Λονδίνο 1989
26. Guicciardini, Fransesco, *Opere*, Barbera Bianchie Comp., Τόμ. 2., Φλωρεντία, 1858
27. Harrington, James, *Oceana*, George Routledge and Sons, Λονδίνο, 1887
28. Heiserman, A. R. , *Satire in the Utopia*, Modern Language Association, Τομ. 78, No. 3 (Ιούνιος, 1963), σσ.163-167
29. Hobbes, Thomas, *De Cive*, Oxford at the Clarendon Press, Νέα Υόρκη, 1983
30. Hobbes, Thomas, *Leviathan or The Matter, Form and Power of A Commonwealth Ecclesiastical or Civil*, Sir William Molesworth, τομ. III., Λονδίνο
31. Hobbes, Thomas, *De Corpore*, στο *The Collected Works of Thomas Hobbes*, ed. Sir William Molesworth, τόμ. I., Routledge, Λονδίνο, 1992

32. Honneth, Alex, *The Struggle for Recognition*, The MIT Press, μτφρ. Joel Anderson, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη, 1995
33. Jackson, Nicholas, *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, 2007
34. Kennedy, George, *Visions of Classical Paradigms: The “Same” and the “Other”*, *International Journal of the Classical Tradition*, Τομ 1., No. 1 (Καλοκαίρι, 1994)
35. Lidolfi, Roberto, *The Life of Machiavelli*, μτφρ. Cecil Grayson, Routledge, Λονδίνο- Νέα Υόρκη
36. Lupis, Rutilius, *De Figuris Sententiarum et Elocutionis*, Leiden- E.J.Brill, Λάιντεν, 1970
37. Luther, Martin, *Luthers Werke in Auswahl*, Walter de Gruyter, Τομ. 1., Βερολίνο, 1967
38. Luther, Martin, *Collected Works of Martin Luther*, A.J. Holman Company, Φιλαδέλφεια, 1915
39. Machiavelli, Bernardo, *Libro Di Ricordi*, Storia e Letteratura 2007
40. Machiavelli, Niccolo, *Discourses on Livy*, μτφρ. Harvey C. Mansfield & Nathan Tarkov, University of Chicago Press, Σικάγο-Λονδίνο, 1996
41. Machiavelli, Niccolo, *Il Principe*, 2013
42. Machiavelli, Niccolo, *Mandragola*, Rusconi, Rimini, 2005
43. Machiavelli, Niccolo, *The letters of Machiavelli- a selection*, University of Chicago Press, επιμ.-μτφρ. Allan Gilbert, Σικάγο 1961
44. Mack, Peter, *A History of Renaissance Rhetoric, 1380-1620*, Oxford University Press, Oxford, 2011
45. Marsh, David, *Cicero in the Renaissance*, στο *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge University Press, επιμ. Catherine Steel, Κέιμπριτζ, 2013
46. Mathew, Arnold H., *The Life and Times of Rodrigo Borgia*, Brentano's, Stanley Paul & Co., London, 1912
47. Matsen, Herbert S., *Students “Arts” Disputations at Bologna around 1500*, *Renaissance Quarterly*, τχ. 47, No. 3 (Άνοιξη, 1994), σσ. 533-555

48. McCutcheon, Elizabeth, «Thomas More, Raphael Hythlodæus, and the Angel Raphael, *Studies in English Literature, 1500-1900*» τχ. 9, No. 1., *The English Renaissance* (Χειμώνας 1969), σσ. 21-27
49. Milton, John, *Eikonoklastes – In answer to a Book In titled Eikon Basilike*, Amsterdam, 1690
50. More, Thomas, *Utopia*, μτφρ. Robert Adams, Cambridge University Press, 2014
51. Morfino, Vittorio, «The Five Theses of Machiavelli's Philosophy» στο *The Radical Machiavelli*, ed. Filippo Del Lucchese, Fabio Frosini and Vittorio Morfino, Brill, Boston 2015
52. Nauta, Lodi, *In Defense of Common Sense*, Harvard University Press, Κέμπριτζ, Μασσαχουσέτη, 2009
53. Nedham, Marchamont, *The Excellencie of a Free-State; Or, The Right Constitution of a Commonwealth*, Liberty Fund, Ιντιάνα, 2011
54. Noel, Malcolm, *De Dominis (1560 – 1624): Venetian, Anglican, Ecumenist and Relapsed Heretic*, Strickland & Scott Academic Publications, Λονδίνο 1984
55. Pallavicino, Francesco Sforza, *Trattato Dello Stile e del Dialogo*, Torreagi e Compagno, 2^η έκδοση, Πέτζιο, 1828
56. Pitkin, Hannah, *Wittgenstein and Justice*, University of California Press, Μπέρκλεϋ–Λος Άντζελες–Λονδίνο, 1972
57. Pomata, Gianna, *Historia – Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, MIT Press, Λονδίνο, 2005
58. Popper, Karl, *The open Society and Its Enemies*, George Routledge and Sons, Λονδίνο 1947
59. Quintilian, *Institutio Oratoria*, Vol. I-III, μτφρ. H.E. Butler, Harvard University Press, London 1921
60. Quintilian, *Institutio Oratoria*, Vol. IV-VI, μτφρ. H.E. Butler, Harvard University Press, London 1921
61. Quintilian, *Institutio Oratoria*, Vol. VII-IX, μτφρ. H.E. Butler, Harvard University Press, London 1921

62. Ransome, David R., Little Gidding and the Eikon Basilike of King Charles I, Transactions of the Cambridge Bibliographical Society, Τομ. 16, No.3 (2018)
63. Reeve, L.G., *Charles I and the Road to Personal Rule*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ-Νέα Υόρκη, 1989
64. Rispoli, Tania, «Imitation and Animality, On the Relationship between Nature and History in chapter XVIII of the Prince», στο *The Radical Machiavelli*, σσ. 190 – 200
65. Ryan, Lawrence V., *Roger Ascham*, Oxford University Press, London, 1963
66. Sabatini, Rafael, *The Life of Caesar Borgia*, The Riverside Press, Βοστώνη-Νέα Υόρκη, 1930
67. Salisbury, John of, *Policraticus*, μτφρ. Carry Nederman, Cambridge University Press, Κέμπριτζ, 1990
68. Sanford, Eva Mathews, *Gaspere Veronese – Humanist and Teacher*, The John Hopkins University Press, Transactions and Proceedings of the American Philological Association, Τομ. 84., 1954
69. Serpieri, Alessandro, «Reading the Signs», στο John Drakakis: *Alternative Shakespeares*, Routledge, Λονδίνο-Νέα Υόρκη, 1985, σ. 141
70. Skinner, Quentin, *Forensic Shakespeare*, Oxford University Press, 2014
71. Skinner, Quentin, *From Humanism to Hobbes*, Cambridge, 2018
72. Skinner, Quentin, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ, 1999
73. Skinner, Quentin, *Machiavelli: A very short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2001
74. Skinner, Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*
75. Skinner, Quentin, *Visions of Politics: Hobbes and Civil Science*, τομ. III, Cambridge University Press
76. Springer, Carl. P.E., *Cicero in Heaven*, Brill, Λέιντεν – Βοστώνη, 2018
77. Strauss, Leo, *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Ιλινόις 1958
78. Tessa, Cannella, *Gli Actus Silvestri tra Oriente e Occidente*, Istituto Della Encinlopedia, Ρώμη, 2013

79. Toulmin, Stephen, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, Ανανεωμένη Έκδοση, Κέμπριτζ, 2003
80. Traugott, « A Voyage to Nowhere with Thomas More and Jonathan Swift», *Sewanee Review*, Τόμ. 69, 1961, σσ. 534-565
81. Valla, Lorenzo, *Dialectical Disputations*, μτφρ. Brian Copenhaver & Lodi Nauta, Harvard University Press, London & Massachusetts, 2012
82. Valla's, Lorenzo, *Humanistic Critique of Scholastic Philosophy*, Harvard University Press, Μασαχουσέτη, 2009
83. Valla, Lorenzo, *On the Donation of Constantine*, The I Tatti Renaissance Library – Harvard University Press, Μασαχουσέτη-Λονδίνο, 2007
84. Viroli, Maurizio, *Machiavelli*, Oxford University Press 1998
85. Waureghen, Sarah, «Covenanter Propaganda and Conceptualizations of the Public during the Bishop Wars, 1638-1640», στο *The Historical Journal*, Τομ. 52, No. 1, Μάρτιος, 1998, σσ. 65-70
86. Whitford, David, *The Papal Anticrist: Martin Luther and the Underappreciated Influence of Lorenzo Valla*, *Renaissance Quarterly*, Τχ. 61, No 1 (Άνοιξη 2008), σσ. 26-52
87. Wilcher, Robert, What Was the King's Book for?, *The Yearbook of English Studies*, Τομ. 21, 1991, σσ. 218-228.
88. Wilson, Thomas, *The Arte of Rhetorique*, Clarendon Press, Ed.G.h.Mair., Οξφόρδη, 1905
89. Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, μτφρ. G.E.M Anscombe, Blackwell, 2^η Έκδοση, Μασαχουσέτη 1999
90. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, μτφρ. D. F. Pears & B. F. McGuinness, Routledge & Kegan Paul, Λονδίνο – Νέα Υόρκη
91. Wooden, Warren W., « Anti-Scholastic Satire in the Utopia», στο *The Sixteenth Century Journal*, Τόμ. 8, No. 2 (Ιούνιος, 1977), σσ. 29-45
92. Wordsworth, Chris, *Who Wrote "EIKON BASILIKH"*, John Murray, Λονδίνο, 1924
93. Yerby, George, *The Economic Causes of the English Civil War*, Routledge, Νέα Υόρκη-Λονδίνο, 2020

94. Zinkeisen F., *The Donation of Constantine as applied by the Roman Church*, The English Historical Review, Τομ.9, No 36 (Οκτ. 1984), σ. 627